

# ELŐADÁSOK AZ ISZLÁMRÓL

ÍRTA

GOLDZIER IGNÁCZ

FORDÍTOTTA

HELLER BERNÁT

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
KÖNYVKIADÓ VÁLLALATA

ÚJ FOLYAM  
1911—1913. CYCLUS

ELŐADÁSOK AZ ISZLÁMRÓL

ÍRTA  
GOLDZIER IGNÁCZ

FORDÍTOTTA  
HELLER BERNÁT



426173

# ELŐADÁSOK AZ ISZLÁMRÓL

★

ÍRTA

GOLDZIHÉR IGNÁCZ

FORDÍTOTTA

HELLER BERNÁT



MTAK



BUDAPEST,  
MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KIADÁSA  
1912.

Keleti Gyűjtemény

**701.250**

Goldziher, Ignác :

Előadások az iszlámról

201107656

---

HORNYÁNSZKY V. CS. ÉS KIR. UDVARI KÖNYVNYOMDÁJA

---

201107656

# TARTALOMJEGYZÉK.

	Lap
Előszó . . . . .	V
I. FEJEZET.	
Muhammed és az iszlám . . . . .	1—33
II. FEJEZET.	
A törvény fejlődése . . . . .	34—76
III. FEJEZET.	
Dogmatikus fejlődés . . . . .	77—141
IV. FEJEZET.	
Asketismus és szûfismus . . . . .	142—196
V. FEJEZET.	
Az iszlám szektái . . . . .	197—263
VI. FEJEZET.	
Későbbi alakulások . . . . .	264—309
Jegyzetek . . . . .	310—392
Név- és tárgymutató . . . . .	393—413

---





## ELŐSZÓ.

Az *American Committee for Lectures on the History of Religions* részéről, melynek hivatása, hogy amerikai főiskolák és tudományos intézetek körében sorozatos vallástörténeti felolvasásokat rendezzen, 1908 őszére meghívást vettem, hogy intézménye keretében az *Iszlám történetéről* tartsak előadásokat.

Az iszlámnak nem *politikai* története, hanem a *vallásos fejlődés* folyamata volt az előadások tárgyául kitűzve.

Arra határoztam el magamat, hogy a megtisztelő meghívásnak eleget teszek. A felolvasások kéziratával jó idejekorán el is készültem volt, midőn egészségem akkori állapota miatt a tervezett utazásról le kellett mondanom.

Dolgozatomat ismerő néhány szaktársam jóakaró biztatása megkönnyítette azt az elhatározásomat, hogy eredeti rendeltetése szerint angol fordításra szánt kéziratomat *Winter Károly* heidelbergi egyetemi könyvkereskedésének a tőle megindított „*Religionswissenschaftliche Bibliothek*“ 1. számául *Vorlesungen über den Islam* címmel átengedjem. Az *Előadások* szerkesztén és berendezésén alig tettem változtatást; csak az egyes fejezetekhez függesztett jegyzetekkel és

excursusokkal toldottam meg, melyekkel a tárgyammal kapcsolatos tudományos kutatásnak óhajtottam szolgálni.

A M. Tud. Akadémia Könyvkiadó Vállalata számára egykori hallgatóm, *dr. Heller Bernát* főreáliskolai tanár úr fordította az eredetileg német nyelven (Heidelberg 1910) megjelent *Előadásokat*.

A fordító gondos munkájának revisiójával engem bíztak meg.

Budapest, 1912. október.

*Goldziher Ignác.*

## I. FEJEZET.

### Muhammed és az iszlám.

1. Mióta a vallás a független tudomány tárgya lett, kutatói különféle választ adnak arra a kérdésre: mi lélektani szempontból tekintve a vallás forrása.

C. P. Tiele hollandus vallástörténetíró egyik edinburghi Gifford-előadásában bíráló szemlét tartott ezeknek a feleleteknek egész sorozata fölött.<sup>1</sup> Majd az embernek sajátos oksági tudata, majd a függés érzete, majd a végtelenre való eszmélés, majd a világ megtagadása tűnik föl annak az uralkodó indulatnak, melyből a vallás forrása eredt.

Úgy hiszem, az emberiség lelki életének ez a jelensége sokkal bonyolultabb semminthogy érvényesülését egyetlen egy indítóokból volna szabad származtatnunk. A vallás sohasem lépett föl elvontan, úgy hogy bizonyos határozott történelmi föltételekhez nem kapcsolódott volna; alacsonyabb és magasabb rendű alakulataiban, határozott, a társadalmi föltételek szerint módosuló megnyilatkozásokban él. Különböző nyilvánulásaiban a vallásos ösztönnek előbb említett, de korántsem teljesen felsorolt ébresztőinek majd egyike, majd másika fog uralkodni, anélkül azonban, hogy egyéb tényezők közrehatását kizárná. Már



alakulása első fokain domborítja ki uralkodó jellegét, mely későbbi fejlődésében, sőt egész történeti életén át minden más együttható ok felett megtarthatja uralmát. Ez áll oly vallásformákról is, melyek egyéni megérzésből eredtek.

Az a vallás, melynek történeti életével itt foglalkozunk, már a nevében, a melylyel alapítója kezdettől fogva felruházta s a melylyel világtörténelmi pályájának immár XIV. századát járja, világosan feltünteti, melyik a lényegének alapvonása és uralkodó jellege.

*Iszlám* odaadást jelent: a hívőnek odaadását Allah iránt. Ez a szó minden másnál jobban határozza meg azt a viszonyt, a melybe Muhammed a hívőt Istenéhez helyezte; ebben a szóban pedig legerősebben a függésnek érzete fejeződik ki egy korlátatlan mindenhatóság iránt, a melynek az ember akarattalanul engedje át magát. Ez a kimagasló elv hatja át ennek a vallásnak minden megnyilatkozását, eszméit, formáit, erkölcsét, — ez határozza meg jellemzően azt a sajátos irányt, a melyben az iszlám az emberiség nevelésére törekszik. Itt kapjuk legerősebb példáját Schleiermacher elméletének, hogy a vallás a függés érzetében gyökeredzik.

2. Ezeknek az előadásoknak célja és természete nem rója ránk azt a feladatot, hogy az iszlám rendszerének részleteit vázoljuk. Itt azokat a tényezőket kell bemutatnunk, a melyek történelmi kialakulásánál közre hatottak. Mert az iszlám, a mint az teljes kifejelettségében jelentkezik, különböző behatásoknak eredménye, a melyek folytán erkölcsi világnézletté, törvények és hitelvek (dogmák) rendszerévé kialakult, míg végleges orthodox formájához



eljutott. Azután azokról a tényezőkről kell szólnunk, melyek az iszlám folyamát különböző medrekbe terelték. Mert az iszlám nem egységes egyház; történeti élete épp azokban a változatokban nyilvánul, a melyeket magából létrehozott.

Kétfélék azok a behatások, a melyek egy intézmény történelmi életét meghatározzák. Első sorban belső, az intézmény sajátos valójából fakadó ösztönzések, a melyek hajtó erők gyanánt előbbre viszik a továbbalakulást; azután pedig kívülről beható szellemi befolyások, a melyek az eredeti genuin gondolkodást megtermékenyítik, gyarapítják s történelmi kifejlődését előidézik. Az iszlám történetében tagadhatatlanul érvényesült ugyan az első sorban említett belső ösztönzések hatása is; de fejlődésének legjelentősebb mozzanatait mégis javarészt külső befolyások elsajátítása, idegen elemek beolvasztása jelzi. Dogmatikája a hellenistikus gondolkodás jegyében fejlődik; törvényeinek rendszerében félreismerhetetlen a római jog befolyása; állami szervezete, a mint az 'abbaszída khalifátusban kifejeződött, perzsa állam-eszmék feldolgozását tünteti fel; mysticismusa új-platonikus és ind eszmék útjait követi. De mind ezeken a területeken az iszlám oly képességet tanúsít idegen elemek magába olvasztására és feldolgozására, hogy azoknak idegen volta csak a bíráló kutatás éles elemzése előtt tárul fel.

Ez a befogadó, receptív jelleme az iszlámnak már születésekor homlokára van írva. Alapítója, Muhammed nem hirdet új eszméket. Miben sem gazdagította a gondolatokat az embernek viszonyáról az érzékfelettihez, a végtelenhez. De ez semmikép sem csökkent a vallásos alkotásának viszonylagos értékét.

Ha az erkölcsök történetírójának valamely a történelem színére lépő jelenség hatásáról kell ítélnie, az eredetiség kérdése nem állhat vizsgálódásának homlokvonalában. Muhammed művének történelmi értékelése nem fordulhat meg azon, vajjon hirdetése teljességgel eredeti, úttörő alkotás-e, vajjon annak tartalmát minden részében a saját lelkéből merítette-e. Az arab prophéta tanítása eklektikusan<sup>2</sup> megszerkesztett oly vallásos képzeteket, a melyeket zsidó, keresztény és még egyéb<sup>3</sup> elemekkel való érintkezése ébresztett benne, a melyek őt mélyében megindították s a melyeket azért alkalmasaknak ítélt arra, hogy honfitársaiban is komoly vallásos érzést ébresztszenek; a vallásos képzetek mellett hirdetett, ugyancsak idegen forrásból merített törvényeket is, melyeket czélszerűeknek ismert fel, hogy velük az isteni akarat értelmében rendezett életet szilárdítsa. A mi őt lelke mélyéig megindította, azt külső benyomásoktól támogatott becsületes ihletben isteni kinyilatkoztatásnak érezte, a melynek eszközeül magát őszinte meggyőződéssel vallotta.

Nem lehet feladatunk, hogy azokat a pathologikus mozzanatokat nyomozzuk, a melyek benne azt a tudatot ébresztették s erősítették, hogy ő az isteni kinyilatkoztatásnak hordozója. Emlékezzünk Harnack-nak jelentős nyilatkozatára „azokról a betegségekről, melyekbe csak a túl-ember eshetik, s melyekből egy eladdig nem sejtett új életet merit, oly akaraterőt, mely minden gátat ledönt, a prophétának vagy apostolnak buzgalmát“.<sup>4</sup> Magunk előtt látjuk az iszlámra való felhívás hatalmas történeti hatását, mindenekelőtt a legközelebbi körére gyakorolt hatását, a melyhez Muhammed köz-



vetlenül intézte *hirdetését*, szózatát. Az eredetiség híját az a tény pótolja, hogy ezeket a tanításokat legelőször Muhammed hirdette népének térítő kitartással, mint a közösség benső érdekét s hogy önfeláldozó állhatatossággal szállt értük szembe a tömeg elbizakodott gúnyjával. Mert semmi történeti hatás nem követte azt a csöndes tiltakozást, melyet jámborérzésű férfiak Muhammed előtt, inkább életükkel, mintsem szavukkal nyilvánítottak a pogány-arab életfelfogás ellen. Nem is tudjuk, miben állott egy *Khâlid b. Szinân hirdetése*, a prophétáé, „a kit a népe elveszített“. Az arabságnak első történelmi hatású újjáalkotója maga Muhammed. Ebben rejlik eredetisége, jöllehet oktatásának anyagában csekély az egyéni sajátja.

Azok az érintkezések, melyeket élete első felének tevékenysége neki szerzett s a melyeknek gyümölcsét szemlélődő magábavonulásának szakában belsőleg feldolgozta, a beteges tépelődésre hajló férfiú lelkiismeretét földieai vallási és erkölcsi állapotai ellen fel-lázították. Egy teljesen az arab törzséletben és annak szokásaiban gyökeredző társadalom erkölcsét nem nemesítette meg a durva, de épp annyira sivár polytheismus, a melynek fetis-szerű cultusa épp Muhammed szülővárosában és lakóhelyén bírta egyik legkimagaslóbb gyülekező helyét: a Ka'ba nemzeti szentségét a maga „fekete kövével“. Ezenfelül pedig egy túlnyomóan anyagias, gőgös, plutokratikus vonás jellemezte ennek a városnak előkelőit, a kiknek a szentély őrzése nemcsak vallási kiváltságot, hanem jelentékeny anyagi előnyt is biztosított. Muhammed panaszkodik, hogy a szegényeket elnyomják, hogy nyereszkeskednek, hogy adásban-vevésben nem becsületesek, hogy nagy-

képű egykedvűséget tanusítanak az emberi életnek és rendeltetésnek magasabb vonatkozásai iránt, az iránt, a mi „a földi élet hiábavalóságaival szemben maradandó és kegyes“ (18. szúra, 44. v.). Azokat a benyomásokat, melyek régebbi okulás folytán éberek maradtak benne, most az őt nyugtalanító megfigyelésekre alkalmazta. A városhoz közeli hegyszakadékoknak magánosságában, a hová visszavonulni szokott, látomásaiban, élénk álmaiban, hallucinációs jelenésekben egyre inkább, egyre erősebben érezte a negyvenéves férfiú, mint hívja fel őt az Isten, menjen a népe közé, óvja a romlástól, a mely felé cselekedetei azt sodorják. Ellenállhatatlan hivatásérzés ösztönözte, hogy népének erkölcsre tanítója, „intője és hirdetője“ legyen.

3. Pályája elején ezek a szemlélődések eschatologiai képzeteket váltottak ki belőle, a melyek egyre jobban elhatalmasodtak a lelkén. Ez a képzet szinte az „idée mère“ az ő hirdetéseiben. A mit a világra egykor zúduló végítéletről hallott volt, azt azokra a viszonyokra alkalmazta, melyeknek láttára borzalom fogta el valóját. A mekkai plutokraták elbizakodott nemtörődömségével, alázatot nem ismerő üzelmeivel szembe helyezte a közeledő világítélet képét, a melyet lángoló vonásokkal festett, szembe a feltámadást és a számadást, melynek részletei az ő rajongó látomásaiban borzalomkeltő alakot öltöttek: Istent, mint a világ biráját, mint az ítélet-nap egyedüli urát, a ki a ledöntött világnak romjai alól irgalmában előhúzza a csekélyszámú engedelmeseket, a kik az „intő“-nek vészkiáltására nem gúnynyal válaszoltak, hanem magukba szálltak s földi javakra alapított hatalmuk gögös tudatából felemelkedtek ahhoz a meg-



ismeréshez, hogy a világnak mindenható Urától függnek. Első sorban eschatologiai képzetekből dolgozza ki Muhammed a felhívását bűnbánatra, önmegalázásra.<sup>5</sup> És az erre való eszmélés következménye, nem pedig oka az, hogy elvetette a sok-istenséget, a melylyel a pogányság Isten feltétlen mindenhatóságát szét-darabolta, összezsugorította. Az Allahhoz társított lények nem birnak „sem használni sem ártani“. „A világítélet napjának ura“ csak egy lehet; korlátlan és felelősség nélküli döntésében senkinek része nem lehet. Az oly teljes függés, mint a minőnek érzete Muhammedet eltöltötte, csak egy lény irányában képzelhető, az egyetlen Allah iránt. Annak a végítéletnek rémes voltát, a melynek vonásai javarészt az apokryph irodalomtól ápolt eszmék körében kínálkoztak, nem enyhítette a közeledő „mennyei birodalom“-ba vetett reménység. Muhammed a *dies irae*-nek, a világpusztulásnak hirdetője. Eschatológiája a világképnek csak sötét oldalát dolgozza ki; minden fény a kiválasztottak részére a paradicsomba kerül át. A földi élet számára nem dereng a remény sugara.

Eschatologiai hirdetését merőben kölcsönvett épületkövekből rakja össze. Az ó-testamentomi történet hatását, rendszerint az agáda értelmében, érvényesíti, hogy intő például szemléltesse azoknak a népeknek sorsát, a melyek a hozzájuk küldött tanítókkal szembe-szálltak s őket kigúnyolták. Ezen régi prophétáknak sorát Muhammed önnönmagával zárja le.

A lángoló színekkel festett képek a világpusztulásról és a végítéletről; az intelem, hogy ezen ítéletre készülve hagyjanak fel az istentelenséggel és a világias étellel; elbeszélések a régi népek sorsáról és a hozzájuk küldött prophéták iránti magatartásuk-

ról; utalás a világ teremtésére és az ember csodás alkotására, hogy ezekből nyilvánvaló legyen az Isten mindenhatósága és a teremtmény függése, a melyet az tetszése szerint megsemmisíthet s feltámaszthat, mindezek bennfoglaltatnak abban a kinyilatkoztatott könyvben, melyet a világirodalom is kórán (=recitatio) nevén ismer. Egészében 114 egészen különböző terjedelmű szakaszt (*szûrát*) tartalmaz; ezeknek mintegy harmada Muhammed prophétai tevékenységének első évtizedébe, mekkai működésének idejére esik.

4. Nem adhatom itt elő sikereinek és balsikereinek történetét. A 622. év jelzi az iszlám történetének első szakát. Földieinek és honfitársainak gúnyja elől Muhammed az északabbra fekvő *Jathrib*-ba vándorolt ki, a melynek Dél-Arábiából származó lakossága vallásos hangulatok iránt fogékonyabbnak bizonyult s a mely az ott sokszorosán képviselt zsidóság hatása alatt a Muhammedtől hirdetett eszméket megszokottnak vagy legalább is kevésbbé idegenszerűeknek találta. Azon segítség folytán, a melyben Jathrib a készséggel fogadott prophétát és hiveit részesítette, *Medínává*, „(prophétai) várossá“ emelkedett, a mely névvel azóta mindmáig jelölik. Itt azután Muhammed folytatja a szent lélektől való ihlettetését s kóránja szûráinak túlnyomó része az új hazának viseli jegyét.

De, habár a megváltozott viszonyok közepette is egyre érzi és gyakorolja „intő“ hivatását, hirdetése mégis új irányba tér. Most már nem pusztán az eschatologiai rajongó szól belőle. Az új körülmények harcossá, hódítóvá, államférfiúvá, a keletkező és egyre gyarapodó közösségnek szervezőjévé avatják. Az iszlám itt alakul i n t é z m é n y n y é; itt kelnek társadalmi, jogi és politikai szervezetének első csirái.



Azok a kinyilatkoztatások, a melyeket Muhammed még Mekka földjén hirdetett volt, még nem jelentettek új vallást. Csak vallásos hangulatot ébresztettek vajmi szűk körben s egy Isten iránt odaadó világszemléletet élesztettek, a melynek nem mutatkoztak határozott körvonalai, s a melyből tanok és formák még nem domborodtak ki világosan. A jámbor hangulat a hívekben asketikus életmódban nyilvánult, a melyet éppen így lehetett zsidóknál és keresztényeknél is tapasztalni, az áhitat műveiben (imádkozásban, térdhajtással és leborulással), önkéntes önmegtartóztatásban (bőjtben), a jótékonyság tényeiben, a melyeknek módozatait, nevezetesen idejét, mikéntjét, mértékét még semminő szilárd rendelkezés nem szabályozta. Csak most Medinában alakul át az iszlám „intézmény”, és egyúttal harczos szervezetté, a melynek csatariadója a későbbi iszlámnak egész történetén át visszhangzik. Muhammed, a ki még az imént alázatosan türt, ő, a ki a mekkai patriciusoktól gúnyolt híveinek kisdéd csapatját kitartó önmegtágadásra lelkesítette, ő a ki vagyont és gazdagságot becsmérelt, most hozzá lát, hogy a zsákmányban való részesedést szabályozza, hogy az örökösödési és birtoklási törvényeket megállapítsa. Igaz, egyre hangoztatja továbbra is mindannak értéktelenségét, a mi földi. De e mellett most törvényeket alkot, intézményeket teremt a vallás gyakorlására, a társadalmi élet legsürgetőbb rendjének szabályozására. Csak itt nyerik szilárd alakjukat az életmódra irányuló törvények, a melyek a későbbi törvényalkotó tevékenység alapjául szolgáltak. Egyet-mástugyan már a mekkai hirdetések készítették elő, s már a mekkai kivándorlók, még véglegesen meg nem állapított módon Észak-Arábia pálmavárosába magukkal hoztak.<sup>6</sup>

Így tehát valójában az iszlám Medinában születik; itt alakulnak ki történelmi életének iránypontjai. Valahányszor tehát az iszlámban a vallásos újjáalakulás szüksége jelentkezik, mindannyiszor annak a Medinának *szunná* jára (hagyományos szokására) tekintenek vissza, a melyben „társaival“ együtt Muhammed először kezdte iszlámja értelmében az életviszonyok szervezését kialakítani. Erre később még vissza kell térnünk.

Az iszlám történetében a *hidsra* (kivándorlás Medinába) oly forduló, a mely nemcsak a gyülekezet külső sorának változását jelöli. Nemcsak azt az időpontot jelzi, a mikor a prophéta híveinek biztos révbe érő maroknyi csapata innen támadólag léphet fel ellenségeivel szemben s oly harczokba bocsátkozhatik, a melyeket 630-ban Mekka elfoglalása és következményeiben Arábia meghódolása koronáz meg; hanem korszakot jelöl az iszlám vallásos kialakulásában.

Muhammednek a saját jelentőségéről való öntudatát is a medinai idő lényegesen módosítja. Mekkában prophétának érezte magát, a ki küldetésével az isteni küldöttek bibliai sorozatához kapcsolódik, hogy mint azok, ő is a romlástól intse s megmentse embertársait. Medinában a külső viszonyok módosulásával célja is irányt változtat. A mekkaitól eltérő környezetben prophétai hivatására vonatkozólag is új vezérlő gondolatok lépnek homlokvonalba. Csak Ábrahám vallását, a melyet idővel megrontottak s meghamisítottak, akarja helyreállítani. Hirdetéseit átszővi ábrahámi hagyományokkal; a cultust, a melyet szervez, úgy tünteti fel, mintha már Ábrahám alapította volna s mintha csak az idők folyamán hamis, pogány irányba terelődött volna. Most ő az egyetlen Isten



*dîn*-jét Ábrahám értelmében helyre állítja, mint a hogy egyáltalában úgy jött mint megvalósítótja (*mu-szaddik*) Isten régebbi kinyilatkoztatásainak.<sup>7</sup>

Általában az a vád, hogy a régi hirdetések elhomályosították s meghamisították, jelentős hatással van saját próphétai állásáról és feladatairól való öntudatára. Kegyét hajhászó neophyták bizonyynyal megerősítették abban a hiedelmében, hogy a régi vallások követői elferdítették szent irataikat oly czélból, hogy azokat az ígéreteket titkolják, a melyekben próphéták és evangelisták az ő egykori megjelenését előre hirdették; ez a vád koráni csirákból később az iszlám irodalmában buján hajtott ki. A zsidók és keresztények elleni polémiaának most már tág tere jut azokban a kinyilatkoztatásokban, a melyekkel Medinában ihleteti magát. Mig régebbi időben a kolostorokat, egyházakat és zsinagógákat az igazi istenimádás színhelyeiül ismerte el (22. sz. 41. v.), most csakhamar támadást intéz a keresztény *ruhban* (szerzetesek) és a zsidó *ahbâr* (írastudók), tehát saját tulajdonképeni tanítói ellen; sehogy sincs tetszésére, hogy ők meg nem érdemelt, szinte isteni tekintélyt gyakorolnak híveik fölött (9. sz. 31. v.), holott a valóságban csak haszonleső emberek, a kik felebarátjaikat Isten útjáról eltérítik (9. sz. 34. v.); más alkalmmal az önsanyargató *ruhban*-nak érdemül tudja be alázatos voltukat s úgy ítél, hogy ezek a hívők iránti vonzalmukkal közelebb állanak hozzájuk mint a zsidók, a kik az iszlámot határozottan elutasították maguktól s vele szembe szálltak (5. sz. 85. v.); a zsidó *ahbâr*-nak szemükre lobbantja, hogy az isteni törvényhozást önkényes kiegészítéssel megtoldották (3. sz. 72. v.).

Ez a medínai évtized tehát a karddal és szóval való védekezésnek és támadásnak volt az időszaka.

5. Muhammed prophétai tudatának átalakulása múlhatatlanul kihatott a korán előadására és rhetorikai színezetére.

Már a könyvnek legrégibb hagyományozói a 114 szúrában, a melyre tartalma tagozódik, helyes érzékkel élesen megkülönböztették annak kétféle alkotó elemeit: a mekkai és a medínai részeket.

Ezt a megkülönböztetést általában és egészében igazolja a koránnak kritikai és esztetikai szemlélete is. A mekkai időből származnak azok a hirdetések, a melyekben Muhammed lángoló látomásait a lelkének közvetlenségéből áradó rajongó hévvel adja elő. Nem csörteti tulajdon kardját, nem szól harcosokhoz és alattvalókhoz, inkább ellenfeleinek csapatja felé kiáltja a lelkén uralkodó meggyőződését; meggyőződését Allahnak a világteremtésben és a világkormányzásban megnyilatkozó mindenhatóságáról; meggyőződését a rettenetes végítéletnek és világvégnak közeledtéről, a melynek látomása őt nyugalmból felriasztotta; meggyőződését előző nemzedékek és zsarnokok bűnhődéséről, a kik szembe szálltak Isten küldöttjeivel.

De lassanként kimerül a prophétai őserő a medínai hirdetésekben, a melyeknek halvány rhetorikája már tárgyuk köznapiságánál fogva is mélyebb színvonalra süllyed s helylyel-közzel a közönséges próza fokára száll alá. Okos számítással és mérlegeléssel, óvatos ravaszsággal és világismerettel izgat most céljainak belső és külső ellenzői ellen; szervezi híveit s az erősödő szervezet részére, mint már említettük, polgári és vallási törvényt alkot, szabályokat



az élet gyakorlati viszonyai számára. Sőt saját, a közre nem jelentős, személyi és házi ügyeit is belevonja itt-ott a hozzá intézett isteni kinyilatkoztatás körébe.<sup>8</sup> A szónoki erőnek lankadását nem tüti helyre a kórán ezen részeiben is alkalmazott *szads'*, rimes próza, a mely a periodusok egyes részein keresztül húzódik. Ebben a formában hirdették a régi jósok is mondásaikat. Más alakban egy arab sem akarhatta volna isteni mondásokul elfogadni. Már pedig beszédje ilyen eredetére való igényéhez Muhammed mindvégig ragaszkodott. De mekkora távolság a kora mekkai beszédek *szads'*-ja és a medínaiaké közt! Míg Mekkában Muhammed oly *szads'*-sorokban adja elő látomásait, a melyeknek egyes tagjai mintegy szíve lázas dobogását követik, addig Medínában ennek a kinyilatkoztatási formának lendülete és ereje lankad, még ha mekkai hirdetéseinek tárgyaira nyúl is vissza.<sup>9</sup>

Muhammed maga kóránját utánozhatatlan műnek jelentette ki. Hívói úgy tekintik, a nélkül hogy alkotó részeiben fokozatos értéket megkülönböztetnének,<sup>10</sup> mint a prophéta közvetítette isteni csodát, a legmagasabbat, a melylyel Muhammed isteni küldetésének igaz voltát megerősítette.

6. A kórán tehát az iszlám vallásának első alapja, szent írása, kinyilatkoztatásának okirata. Teljességében keverékét mutatja az iszlám gyermekkora két egymástól lényegileg különböző szakának.

Habár az arabok lelke, természetüknél és életük feltételeinél fogva, nem éppen földöntúli értékekre irányult, mégis a prophétának és első utódjainak nagy sikerei az iszlám ellenfeleivel szemben megszilárdították az arabokban a beléje és küldetésébe vetett hitet. Ezek a sikerek, ha nem is eredményez-

ték, a mint azt még gyakran vitatják,<sup>11</sup> a nemzetileg széttagolt és vallásilag is külön helyi cultusok felé szétváló, központi helyekkel csak lazán összekapcsolt arab törzsek egyesülését, de legalább szorosabb kapcsolatot fűztek ezen széthúzó elemek nagy része köré. A prophéta az egy erkölcsi és vallási közösséggé való egyesülés eszményét tűzte ki, a mely közösséget az ő tana szerint az egyetlen Allahtól való függés érzete forraszszon együvé. „Óh ti, a kik hívők vagytok, adjátok meg Istennek az őt megillető tiszteletet s ne haljátok meg másként, csak mint muszlimok. Vajha együttesen biztonságot találnátok Allah kötelén; óvakodjatok a meghasonlástól; emlékezzetek meg Allah jótéteményéről irántatok, hogy ti (azelőtt) ellenségek voltatok, ő pedig (most) összekapcsolta szíveiteket, úgy hogy Allah jótéteménye által testvérekké lettetek.“ (3. sz. 97—98. v.) Ezentúl az istenfélelem adja meg a kiváltságot, nem pedig a származásra és a törzsi életre való tekintet. Ennek az egységnek eszmei köre a prophéta halála után egyre bővül hódítások következtében, a melyeknek sikereihez foghatót alig mutat a világtörténelem.

7. Ha Muhammed vallási alkotásában ugyan valami eredetinek tekinthető, akkor hirdetéseinek negatív oldala mondható annak. Céljokul tűzte, hogy kiirtsák az arabs pogányság minden barbár iszonyatát, cultusban és társadalomban, törzsi életben és világfelfogásban, kiirtsák a *dsáhilijját*, barbárságot, a mint azt az iszlámmal ellentétben jelölte. A pozitív tanítások és intézmények, a mint már említettük, eklektikus természetűek. A zsidóság és a kereszténység egyaránt hozzájárult azokhoz az elemekhez, a melyekből megalakultak s a melyeknek részleteire



ezúttal rá nem térhetünk.<sup>12</sup> Általában ismeretes, hogy végleges kialakulásában az iszlám a vallás alap-ozlopainak öt kötelességet fogad el, a melyeknek legrégebb elemei (az istentiszteletiek és emberbarátiak) még a mekkai időbe nyúlnak vissza, de csak a medinai korban érték el szilárd, intézményszerű határozottságukat. Ez az öt kötelesség: 1. hitvallás, hogy az Isten egyetlen s hogy Muhammed az ő követé; 2. az istentisztelet ritusa, a melynek legrégebb alkotó részei, nevezetesen a vigiliák és recitációk, úgy mint kísérő formái, mint a térdhajtás és a leborulás, a keleti kereszténység szokásaihoz kapcsolódnak; 3. az alimizsna, eredetileg szabad jótétemény, később egy, mértékében pontosan meghatározott, járulék a közösség szükségleteihez; 4. a böjt, eredetileg az első hónap 10. napján — a zsidó engesztelő böjt (ásúrâ) utánzásakép, — később a Ramadán-ra, a mozgó holdév kilencedik hónapjára áttéve; 5. a zarándoklás a régi arab nemzeti szentélyhez Mekkába, a Ka'ba-hoz, Isten házához.<sup>13</sup> Ez utóbbi mozzanatot Muhammed a pogányságból megtartotta, de monotheistikus értelemben átalakította és ábrahámi legendák segítségével átmagyarázta.

A koránnak keresztény elemei nagyobb részt az apokryph hagyományoknak és a keleti kereszténységben elszórt eretnek ágazatoknak csatornáján át jutottak el Muhammedhez; helyet foglal benne a keleti gnosishoz is nem egy eleme. Muhammed mindenfelét felkapott, a mi érintkezéseinek körében körülötte kóválygott s nagyobbára egészen rendszertelenül használta fel. Mily távol áll Istenről egyebütt vallott felfogásától az a mystikusan hangzó mondás (24. szúra 35. v.), melyet a muszlimok „a fény versé”-nek neveznek!<sup>14</sup> A

gnostikus (markionita és egyéb) körökben az ótestamentom törvénye, mint a jóságot megtagadó szigorú Isten nyilatkozása iránt tanúsított becsmérés, keresztül csillog Muhammednek azon a felfogásán, a melyet az Istentől a zsidóknak adott törvényekről, nevezetesen az étkezési tilalmakról vallott, hogy t. i. Isten azokat engedetlenségükért büntetésül róttá rájuk. Kevésnek híján ezek a törvények, úgy tanította, az iszlám által érvényüket vesztették. Isten a hívőket semmi jóízűtől el nem tiltotta. A törvény oly nyűg, oly békó, a melyet Isten a zsidókra rótt (2. sz. 286. v., 4. sz. 158. v. és 7. sz. 156. v.). Ez markionita elméletekre emlékeztet, ha nem is azonos velük. Szintúgy egy tiszta és a prophétától visszaállítandó ősvallásról szóló elmélet, valamint a szent iratok meghamisítására vonatkozó feltevés, mindez durvább kivitelben bár, de annak a rokon gondolatkörnek közelében kering, a mely a klemensi homiliákból ismeretes.

A parsismus is, a melynek vallói zsidók és keresztények mellett mint *madzsûsz* (mágusok) kerültek Muhammed megfigyelése körébe s a melyet amazokkal együtt a pogánysággal szembeállít, nem haladt el nyomtalanul az arab prophéta fogékony lelke mellett. A parsismustól vette p. o. azt a jelentős impulsust, hogy a szombatnak pihenőnap voltát tagadja. Ő a pénteket rendelte heti gyülekező napul, de a teremtési hexaëmeron átvétele mellett nyomatékosan visszautasította azt a gondolatot, hogy Isten a hetedik napon pihenő legyen. Azért nem is a hetedik napot, hanem annak előzőjét rendelte, még pedig nem pihenőnapul, hanem gyülekezőnapul, a melyen az istentisztelet befejeztével minden világi tevés-vevés meg van engedve.<sup>15</sup>



8. Ha már most Muhammed alkotását egészében szemléljük s ethikai hatásának szempontjából belső értékéről nyilatkozunk, természetesen minden apologetikus vagy polemikus célzat távol kell hogy tőlünk maradjon. Még az iszlámnak modern megítélői is arra ragadtatják magukat, hogy az iszlám értékét eleve feltett abszoltnak tekintett értékmérőhöz szabják s hogy ítéletüket az iszlámnak ehhez az abszoltnak tekintett értékhez való viszonyára alapítják. Az iszlámnak Istenről alkotott eszméjét alantasnak vélik, mert az immanencia gondolatától makacsul elzárkózik; ethikáját veszedelmesnek bélyegzik, mert benne az engedelmességnek, a megalázkodásnak elve — a mint már az iszlám szó is nyilvánvalóvá teszi — mindenekfölött uralkodik. Mintha a hívőket eltöltő az a tudat, hogy megmásíthatatlan isteni törvény alatt állanak, vagy mintha az isteni lény különváltságáról vallott hit az iszlám vallóinak akadályul szolgálna, hogy hit, erény és jó cselekedetek által Isten közelébe jussanak s az ő könyörületességében részesedjenek (9. sz. 100. v.); mintha a jámbor imádkozónak benső áhítata, a ki függésének, gyarlóságának, tehetetlenségének tudatában lelkét minden erő és tökéletesség kútfejéhez emeli fel, vallásbölcseleti schema szerint osztályozódnék.

Azokat, a kik mások vallását subjectiv értékmérőhöz szabják, hadd emlékeztessük A. Loisy theologus jólelkű szavaira (1906): „Minden vallásról mondhatni, hogy vallói lelkiismerete számára abszolút az értéke, ellenben relativ a philosophus és a kutató mérlegelése szerint”.<sup>16</sup> Ezt a tényt rendszerint szem elől tévesztik, midőn az iszlámnak a híveire gyakorolt hatásáról ítélnék. Szintoly igazságtalanul tették

felelőssé a vallást oly erkölcsi fogvatkozásokért és értelmi elmaradottságért, a melyeknek oka azoknak a fajoknak természetében rejlik, a melyek között az iszlám elterjedt<sup>17</sup> s a melyeknek durvaságát ez a vallás inkább enyhítette, mintsem okozta. Az iszlám sem oly elvont valami, a mit különválasztani szabad eltérő megnyilatkozásai formáitól, a melyek viszont történelmi fejlődése fokai, elterjedésének földrajzi területei, vallóinak ethnikus jellege szerint különböznek.

Hogy az iszlám vallási és erkölcsi értékének alacsony voltát kimutassák, tanuságul hívták annak a nyelvnek tényeit is, a melyen tanításai megnyilatkoztak. Mondták például, hogy az iszlámban nincs meg az az erkölcsi fogalom, a melyet mi lelkiismeretnek nevezünk s ezt az állítást azzal igyekeztek bizonyítani, hogy „sem az arabban magában sem a muhammedának más nyelvében nem található oly szó, a melylyel pontosan volna kifejezhető az, a mit mi lelkiismereten (conscience) értünk“.<sup>18</sup> Ilyenmő következtetések más téren is könnyen tévedésbe ejthetnek. Elfogultságnak bizonyult az a feltevés, hogy egy puszta szó maga már hiteles tanuul volna elfogadható valamely fogalom megléte vagy meg nem léte dolgában. „Ha hiány van a nyelvben, ez nem bizonyítja okvetlenül, hogy hiány van a szívben is.“<sup>19</sup> Ha bizonyítaná, akkor joggal lehetne arra következtetni, hogy a Védák költői előtt ismeretlen volt a hála érzelme, mert a Védák nyelvében nem akad szó a „köszönet“ kifejezésére.<sup>20</sup> Már a IX. században Dsáhiz arabs tudós megczáfolt hasonló okoskodásokat; egyik dilettáns barátját, a ki abban, hogy a görögök (Róm) nyelvében állítólag nincs szó



a „bőkezűség“ (*dsūd*) jelölésére; bizonyítékot akart találni ennek a népnek fősvény jelleme mellett; valamint másokét, a kik abból, hogy a perzsában hiányzik szó az „őszinteség“ (*naszîha*) kifejezésére, csalahatatlan következtetést akartak vonni az ezen néppel vele született álnokságra.<sup>21</sup>

Nagyobb bizonyító erő, mint egy-egy szóban, egy-egy terminus technicus-ban, rejlik az oktató mondasokban, az erkölcsi érzést tükröztető elvekben. Ilyeneket az iszlám „a lelkiismeret kérdésében“ is felmutathat. „N a v a v î n e g y v e n (pontosabban negyvenkét) h a g y o m á n y á“-nak, az igaz muszlim legfőbb kötelességei kézi könyvének során, 27. ül a következő mondást találjuk, a mely a legjobb gyűjteményekből került ki: „A prophéta nevében: Erény nem más, mint jó tulajdonságok (foglatatja); bűnösség az, a mi a lelket nyugtalanítja s a minél azt kívánnád, hogy más emberek rólad ne tudják“. Vâbisza b. Ma'bad beszéli: „Egyszer a prophéta elé kerültem. Ez eltálatla, hogy azért jöttem hozzá, hogy megkérdezzem tőle, mi az erény? Azt mondta: Kérdezd meg szivedet (szó szerint: kérj *fetrâ*-t, döntést, szívedtől); erény az, a minél a lélek megnyugszik s a minél a szív megnyugszik; bűn az, a mi a lélekben nyugtalanságot szít s a kebelben háborog, — bármily véleménynyel vannak is felőle az emberek“. „Tedd kezedet a kebledre s kérdezd meg szívedet; a mi a szívedben nyugtalanságot kelt, attól tartózkodjál.“ Ugyanezt az oktatást a muszlim hagyomány Ádámmal halála előtt gyermekeihez intézteti, ily befejezéssel: „A midőn a tiltott fához közeledtem, nyugtalanságot éreztem szívemben“, azaz: bántott a lelkiismeretem.

Ha nem akarunk az igazság ellen véteni, nem tagadhatjuk, hogy az iszlám tanításaiban is „egy a jóra irányuló ható erő” rejlik, hogy a ki követi, erkölcsileg gáncstalan életet folytat, olyat, a mely Isten minden teremtménye iránt könyörületet, cselekvésben becsületességet, szeretetet és hűséget, az önző ösztönök megfékezését és mindazokat az eredményeket követeli, a melyeket az iszlám azokból a valóságokból meritett, a melyeknek prophétáit maga is tanítóiul vallja. Igazi muszlimnak oly életet kell élnie, a mely eleget tesz az ethika szigorú követelményeinek.

Igaz, az iszlám egyúttal *törvény* is, a mely híveitől szertartásos cselekedeteket is követel. De nemcsak az iszlámnak fejlettebb hagyományos tanai, hanem annak már kiinduló, alapvető okirata, a korán, a cselekedetek vallásos értékének mérőjéül azt az *érzületet* nyilvánítja, a mely azokat áthatja s nagyon kevésre becsüli az oly törvénytiszteletet, a melyet a könyörület és a felebaráti szeretetnek művei nem kísérnek.

„Nem az a jámborság, hogy arczotokat napkelte vagy napnyugta felé fordítjátok: hanem azé a jámborság, a ki Allah-ban, a végítéletben, az angyalokban, a könyvben és a prophétában hisz, a ki szeretetből iránta (*‘alâ hubbihi*) vagyonából (szegény) hozzátartozóinak, az árváknak és szűkölködőknek, az utasoknak és a kéregetőknek és a foglyok részére juttat; a ki az istentiszteletet megtartja és az alamizsnát megadja; (azoké), a kik, ha szövetséget kötöttek, azt hűségesen állják, a kik kitartók szükségben, szorultságban és a rettegés idején: ezek a megbízhatók, ezek az istenfélők (2. sz. 172. v.). S a mikor Muhammed a tőle elrendelt (azaz: az arab pogányság hagyományaiból megtartott) zarándoklásnak szertartá-



sait fejtegeti, „mert mi minden nép számára áldozati módokat állapítottunk meg, hogy Allah nevéről megemlékezzenek azért, a mit nekik juttatott“, a legkiválóbb súlyt a jámbor érzületre veti, a mely a cultust kíséri. „Nem éri el Allaht az ő húsuk, sem az ő vérük, csak a ti istenfélelmetek éri el őt“ (22. szúra, 35., 38. v.). Legfőbb becsben áll az *ichlâsz*, a szívnek zavartalan tisztasága (40. sz. 14. v.), a *takvâ al-kulûb*, „a szív jámborsága“ (22. sz. 23. v.), a *kalb szalîm* „tökéletes szív“, megfelelően a bibliai *lêbh sâlêm*-nek: megannyi szempont az igazhitűek vallásos értékének mérlegelésére. Ezt a meggyőződést azután a hagyomány tanai, a mint nemsokára meglátjuk, oktatólag továbbfejlesztették s a vallásos élet egész körére kiterjesztették abban a tanításban, a melynek tárgya a *nijja*, az érzület, a cselekvést irányító szándék, mint a vallásos tett értékmérője. Ezen tan értelmében valamely önző vagy álszent indító oknak akár csak árnyáka is megfoszt bármely bonum opus-t minden értékétől. Pártatlan megítélőnek ennél fogva lehetetlen Rev. Tisdall nyilatkozatához hozzájárulni, a mely szerint: „It will be evident, that purity of heart is neither considered necessary nor desirable; in fact it would be hardly too much to say, that it is impossible for a Muslim.“

És vajjon melyik az „a meredek út“ (talán összevethető az élethez vezető „szűk kapuval“, melyről Máté 7, 13 szól), a melyen „a jobb oldálnak társai“ járnak, t. i. azok, a kik majd a paradicsom gyönyöreiben részesülnek? Talán egy kizárólagosan szertartásos szenteskedéssel eltöltött, a külső cultus minden gyakorlatát és formáját betöltő élet van ezen az úton? Nem, hanem — már a mennyiben itt csele-



kedeteken mulik — „a bilincstre vertnek kiszabadtása, a rokon árvának és a porban vergődő szűkölködőnek táplálása az éhség napján; továbbá hogy az ember azok közül való legyen, a kik hisznek s egymást kitartásra, egymást könyörületességre intik: ezek a jobb kéznek társai“ (90. szúra, 12—18. v., körülírása Jezsásjas 58, 6—9-nek).

Legközelebbi előadásunkban majd kifejtjük, hogy a koran tanításait nagyszámú hagyományos mondás egészíti ki és fejleszti tovább, a mely, ha nem is ered magától a prophétától, mulhatatlanul figyelembe veendő az iszlám szellemének jellemzésénél. Egyet-mást ezen mondások közül már megelőzőleg felhasználtunk; minthogy pedig, ezen bevezető előadás feladatának megfelelően belebocsátkoztunk, túl menve magán a koránon, a történelmi iszlámnak erkölcsi értékelésébe, nem tagadhatjuk meg magunktól fejtegetéseink ezen pontján sem, hogy rá ne világítsunk azokra az elvekre, a melyek a koránban kezdetleges, de eléggé világos formában jelentkeznek s a melyeket későbbi, a prophétának csak tulajdonított oktatások egész sora határozottabb módon fejlesztett tovább.

Abû Dzarr állítólag a következő oktatásban részesült a prophétától: „Egy ima ebben a (medínai) mecsetben felülmul ezret, a melyet másban, a mekkait kivéve, végeznek; az utóbbiban egy ima százezerszer többet ér mint az, melyet a többi mecsetben mondanak. De mindennél becsesebb az oly ima, a melyet valaki az otthonában elrebeg, a hol senki sem látja csak Allah, s a melylyel más célja nincs, mint az, hogy Allahhoz közeledjék.“ (V. ö. Máté 6, 6). „Megmondjam-e — így szólaltatják meg másutt a prophétát —, melyik cselekedet áll magasabb fokon minden imánál, böjtnél,

alamizsnaosztásnál? Az, ha valaki két ellenséget kiengesztel.“ „Ha az imánál, — így szól ‘Abdallâh b. ‘Omar — annyit hajlongtok is, hogy testetek belégörbül akár a nyereg, s ha annyit böjtöltök is, hogy lesorvadtok akár az íny, Isten még sem fogadja el mindaddig, a míg ezekhez a cselekedetekhez az alázat is hozzá nem járul.“ „Melyik az iszlám legjobb módja?“ Erre a prophéta így válaszol: „A legjobb iszlám, hogy az éhezőt tápláld, hogy békét terjesztess ismerősök és ismeretlenek között (azaz: mindenütt).“ „Ha valaki nem kerüli el messzire az igaztalan beszédet, mit ér nekem, ha ételtől, italtól tartózkodik?“ „Senki nem jut a paradicsomba, a ki felebarátjának kárt okoz.“ A következő hagyományt vezetik vissza Abû Hurejrára: Valaki beszélt a prophétának egy nőről, a ki imádkozásáról, böjtöléséről, alamizsnaosztásáról híres, de a ki nyelvével sokat bántja embertársait. „Pokolra való“, — így ítél a prophéta. Azután ugyanez az ember egy másik nőről szólt, a ki hirhedt arról, hogy imát, böjtöt elhanyagol, de a ki a szűkölködőknek egész darabjával osztja a túrót s felebarátjait soha meg nem sérti. „Ez a paradicsomba való“, mondja ki a prophéta.

Ezekben a mondásokban és számos párhuzamaikban, a melyeket könnyen lehetne halmozni s a melyek korántsem egyes mély ethikai érzésűeknek különálló felfogását, hanem (talán támadó éllel a lábra kapó gyakorlati szenteskedés ellen) az oktató iszlámnak egyetemes gondolkodását tolmácsolják, nem hallani semmi olyast, hogy az üdvözülés merőben a külső törvények gyakorlásán mulnék. „Istenben hinni és jámbor cselekedeteket (azaz a felebaráti szeretet műveit) gyakorolni“, így tüntetik fel újra meg újra az



Istennek tetsző élet foglalatját; ha pedig a vallásos magatartás formalismusa kerül különlegesen szóba, akkor alig jut egyéb előtérbe mint a *szalât*, azaz a közös istentiszteletben nyilvánuló hódolat Allah mindenhatósága előtt, és a *zakât*, azaz a kötelező alamiznaadóban való anyagi részesedés a közösség érdekeinek szolgálatára, a mely érdekek közül legkivált a szegényekről, özvegyekről, árvákról és utasokról való gondoskodás serkentette fel a törvényhozónak köteleességérzetét. Igaz, későbbi fejlődésének folyamatában, külső behatások alatt, az iszlám ráfanyalodott a casuistikusok kieszeltségeire és a dogmatikusok szörszálhasogatásaira s megengedte, hogy vallásos odaadását és hitét speculativ okoskodással elcsavarják és mesterkéltté torzítsák. A következő két szakaszban (a II. és III.-ban) tanúi leszünk ennek a fejlődésmenetnek. Viszont a még későbbi alakulásban oly törekvésekkel találkozunk majd, a melyek ellenhatást jelentenek eme kinövésekkel szemben.

9. Most pedig valamit az árnyoldalakról. Ha az iszlám szigorúan a történet tanuságaihoz ragaszkodnék, akkor erkölcsi útjokra egyet nem adhatna hiveinek s ez: egy imitatio Muhammedis. De a hívők nem a történelmi képet engedik magukra hatni. Helyébe már korán lépett a jámbor legenda az ő idealis Muhammedjével. Az iszlám theológiája megfelelt annak a követelménynek, hogy a prófétáról oly képet rajzoljon, a mely őt nem csak az isteni kinyilatkoztatás és a hitetlenek közötti elterjesztésének gépies szervéül tünteti fel, hanem a legfőbb erénygyakorlás hőséül és mintaképeül.<sup>23</sup> Muhammed maga, úgy látszik, nem törekedett erre. Istentől küldöttnek vallja magát „mint reménykeltő és intő izenet



tanúja és hozója, a ki Istenhez az ő engedelmével hívja az embereket, a ki fáklya gyanánt világít“ (33. szúra, 44, 45); ő tehát útmutató, de nem példakép; ilyenül csak Istenbe és a végítéletbe vetett hite valamint jámbor áhitata tekintetében tűnik fel (21. v.). Sőt, úgy látszik, emberi gyarlóságainak tudata becsületesen élt benne s azt akarja, hogy hívei őt a közönséges halandó minden fogyatkozásaival ismerjék. Alkotása nagyobb mint egyénisége. Nem érezte magát szentnek s nem is akart olyanul elismertetni. Erre még vissza kell térnünk, a mikor később szó lesz a büntelenségét megállapító dogmáról. Talán éppen emberi bűneinek tudatában háritotta el magától azt a feltevést, hogy ő csodát bírna művelni, holott az ő korában és az ő környezetében ezt a szentség szükségképi járulékának nézték. Különösen szemügyre kell vennünk, mikép járt el hivatása teljesítésében, kivált medinai korában, midőn a körülmények a tűrő asketát államfővé és harczossá változtatták át. Leone Caetani olasz tudósnak érdeme, hogy nagyszabású művében, az „Annali dell' Islam-“, ban a melyben az iszlám történetének forrásait élesebb bírálattal vizsgálja, mint azt a megelőző kutatások tették, az iszlám legrégibb történetében határozottabban tünteti fel a világi szempontokat. Ezáltal magának a prophétának működéséről való felfogásunkat nem egy lényeges vonásában helyesbíti.<sup>22</sup>

Hisz' világos, a medinai korban az ő tevékenységéről nem mondható: „More slayeth Word than Sword.“ A Mekkából való kivándorlással elmúlt az az idő, a mikor „a hitetlenektől elfordulni“ (15. szúra 94. v.) vagy őket pusztán „bölcse séggel és jó intéssel Isten útjára szólítani“

igyekezik (16. sz. 126. v.); ellenkezőleg elérkezett az az idő, midőn jelszavá lett: „Ha a szent hónapok elmúltak, öljétek meg a hitetleneket, a hol éritek; fogjátok meg, szorongassátok s vessetek nekik mindenemű lest“ (9. sz. 5. v.). „Harczolatok Istennek útján“ (2. sz. 245. v.).

Ezen gonosz világ pusztulásának látomásaiból hirtelen átmenettel egy éppen nem földöntúli országnak képzetét alakította meg. Jelleme nem bírt szabadulni bizonyos kelletlen vonásoktól, a melyek Arábiának az ő hirdetése rendkívüli sikerekép beállott politikai átalakulása, valamint saját vezető szerepe folytán nem voltak elkerülhetők. A kardot vitte bele a világba és nem pusztán „szájának vesszejével sujtotta a földet“, sem pedig „ajkának leheletével ölte a gonoszt“; ő valóban megfújja a harczyriadót; véresen forgatja kardját, hogy megalapítsa a maga országát. Egy muszlim hagyomány, mely helyesen fogja fel pályájának mivoltát, azt tartja, hogy a thórában Muhammed „a harcz és háború prophétájának“ van jelölve.<sup>24</sup>

Annak a társadalomnak a viszonyai, a melyre Istentől rendeltnek érzett hivatása szerint hatni akart, akként fejlődtek, hogy nem kecsegtethette magát avval a bízó reménnyel: „Allah majd harczol értetek, ti pedig maradjatok nyugodtan.“ Neki nem átvitt értelmű, hanem tényleges, anyagi, földi harczot kellett állania, hogy hirdetésének s még inkább, hogy hirdetése uralmának az elismerést kivívja. És ezt a földi harczot végrendeletképp hagyta utódaira. A békét nem tekintette előnynek. „Ó ti, a kik hisztek! engedelmeskedjétek Allahnak s engedelmeskedjétek az ő küldöttjének s ne engedjétek műveiteket megsemmi-

sülni . . . Ne ernyedjetekek el s ne hívjátok fel (a hitetleneket) békére, a mikor ti felülkerekedtetek; és Allah veletek van s nem károsít meg cselekedetekben“ (47. sz. 35., 37. v.). Hadd folyjék a harcz, „míg Isten szava legfelül nem kerül.“ Ettől a harcztól visszamaradni olybá tünt fel, mint Isten akaratával nem törődni. Békeszeretetet a pogányok iránt, a kik „Isten útjától visszatartanak“, épenséggel nem mehet erényszámba. „Nem érnek fel a hívők közül azok, a kik (a harcztól) visszamaradnak, hacsak valami sérülést nem szenvedtek, azokkal, a kik vagyonukkal és lelkeikkel Isten útjain buzgón harcolnak. Allah (magasabb) fokkal tüntette ki a vagyonostul és lelkestül küzdőket, a visszamaradók felett. S mindnyájuknak jót ígért Allah; de Allah a buzgón harczolókat nagy jutalommal tüntette ki a visszamaradókkal szemben, tőle (adott) rangfokozatokkal, bocsánattal és irgalommal.“ (4. sz. 97., 98. v.).

10. A világi érdekekkel való ez a kapcsolat, a folytonos harczy készségnek ez az állapota, a mely Muhammed pályája második szakának külső keretét adja, egyrészt egyéni jellemét a világiasságnak körébe levonta, másrészt vallása magasabb fogalmainak kialakulására is hatással volt. Harcz és diadal mint prophétai hivatásának eszköze és czélja nem hagyta érintetlenül az Istenről alkotott képzetét sem, a melyet így fegyveresen igyekezett diadalra juttatni. Az Istent, „a kinek útján“ ő hadait vitte s államférfiúi munkáját végezte, ő ugyan a monotheistikus isteneszme hatalmas attributumaival fogta fel. Feltétlen mindenhatóságát, korlátlan igazságtevő hatalmát, megátalkodott gonosztevők iránti szigorúságát egyesíti irgalommal és szelídséggel (*halîm*); hosszantűrő a vétkesekkel, bűnbocsátó



a bűnbánókiránt. „Megmásíthatatlan törvényül — mondja a kóránban — önmaga elé az irgalmat (al-rahma) szabta“. (6. sz. 54. v.) Szinte ehhez való magyarázatnak tűnik föl a hagyományos oktatás: „Midőn Isten a teremtest befejezte, abba a könyvbe, a melyet égi trónusa mellett őriznek, ezt jegyezte be: irgalmam diadalmaskodik haragomon<sup>25</sup>. Habár „büntetésével sujt, a kit akar, az ő irgalma mindent átfog“. (7. sz. 155. v.) S az attributumok sorában, a melyekkel Muhammed fölruházza, nem hiányzik a szeretetése sem; Allah *vadûd*, „szeretettel teljes“. „Ha Istent szeretitek, kövessetek engem s Isten titeket szeretni fog s megbocsátja bűneiteket.“ Természetesen „a hitetleneket nem szereti Isten“. (3. sz. 92. v.)

De egyúttal Istene a harcznak, melyet prophétájával és ennek híveivel vívat ellenségei ellen. Már most ez az attributum egyik-másik kisszerű mythologiai vonást kevert bele Muhammednek Istenről alkotott képzetébe, mintha a harcznak mindenható Istene a gonosz ellenfelek ármánya és hitszegő cselvetése ellen védekeznék, mintha folyvást hasonló, bár hatalmasabb arányú eszközökkel fogna ki rajtuk. Mert egy régi arab közmondás szerint „a hadviselés ravaszság“. „Ők cselt forralnak s én is cselt forralok“. (86. sz. 15, 16.) Isten azt a megtorlást, a melyet kinyilatkoztatása megtagadóin gyakorol, „hatalmas“ cselnek tünteti föl: „Azokat, a kik hazugoknak mondják a mi jeleinket, fokenként alászállítjuk, úgy hogy nem tudják. Adok nekik ugyan haladékot, valóban, az én cselem erős.“ (68. sz. 45., 7. sz. 182.) Itt mindenütt a *kejd* szót használja, amely a cselnek, mesterkedésnek ártalmatlan módját jelöli.<sup>26</sup> Erősebb kifejezés a *makr*, mely a ravasz-

ságnak súlyosabb módját tünteti fel; Palmer majd *craft*-nak, majd *plot*-nak, majd *stratagem*-nek fordítja; de fedezi az ármánynak is fogalmát (8. sz. 30.: „Ármányt szőnek a mi jeleink ellen. Mondd: Isten gyorsabb az ármányban“.) S ilyenek Istent nemcsak a prophéta hitetlen kortársai iránt képzelte, a kik Muhammed és az ő hirdetése elleni gyűlöletüket harcczal és üldözéssel nyilvánították. Hasonló magatartást tulajdonít Istennek a régebbi pogány népek ellenében is, a kik csúfot űztek a hozzájuk küldött prophétákból; a Thamudaeusok ellenében, a kik visszautasították a hozzájuk rendelt Szâlih prophétát; Midjan népe ellen, a melyhez Su'ejb prophéta, a bibliabeli Jethro, küldetett volt. (7. sz. 95—97.)

Természetesen nem szabad gondolnunk, hogy Muhammed valóban ármánykodó lénynek fogta föl Allaht. A beszédeiből idézett fenyegetések alighanem olykép értelmezendők, hogy Isten mindenkivel az ő eljárásához mért módon bánik,<sup>27</sup> hogy emberi ármány tehetetlen Istennel szemben, a ki a hűtlen, csalárd üzemeket megghiúsítja s eléje vágva ellenségei gonosz terveinek, elhárít híveitől árulást s alattomosságot.<sup>28</sup> „Valóban, Allah elfordítja (a rosszat) azoktól, a kik hisznek; valóban, Isten nem szeret hitetlen árulót“. (22. sz. 39. v.) Abban a magatartásban, a melyet Muhammed nyelvhasználata a világ urával tanusított a gonosztevők ármánya ellen, a prophétának saját politikai eljárása tükröződik azokkal a nehézségekkel szemben, a melyek ő eléje meredtek. Saját gondolkodását, saját módját a belső ellenség leküzdésében<sup>29</sup> Istenre projiciálja, akivel a saját harczait megvívhatja. „S ha valamely nép részéről árulástól tartasz, vedd vissza (azt) re á hasonlóképen. Valóban Allah

nem szereti az árulókat. S ne gondold, hogy a hitetlenek előnybe jutnak; valóban nem képesek Alláht gyöngeségre bírni". (8. sz. 60. v.)

Igaz, a terminologia inkább a mérlegelő diplomátára mint a kitartó tűrésnek lelki hajlandóságára vall. Külön ki kell emelnünk, hogy nem volt káros hatással az iszlám etikájára, a mely a hitszegő eljárást (*ghadar*) még hitetlenekkel szemben is keményen kárhóztatja.<sup>30</sup> De mindenesetre mythologiai kinövésekkel van itt dolgunk, a melyeket Muhammed istenszméje magával vonszolt, mihelyt Alláht transcendens magasságából az ezen világ küzdelmeibe bonyolult prophéta tevékeny segitőtársává alacsonyítja.

Ekkép Muhammed művének külső haladásában megtörtént az átmenet azoknak a komor eschatologiai képzeteknek uralmától, a melyek az ő lelkét prophétai pályájának elején eltöltötték, azokhoz a tettekre kész világi törekvésekhez, melyek sikereinek folyamán egyre elhatalmasodtak. Ez által a történeti iszlámra, teljes ellentétben kiindulásához, amelynél egy a pusztulásnak szánt világ közepette tartós birodalomra gondolni sem lehetett, a harcz vallásának bélyege nyomódott reá. A mit Muhammed legelőbb is az ő arab környezetében végzett, azt a jövő számára végrendeletül hagyja gyülekezetére. Küzdenek a hitetlenek ellen, terjeszszék a vallást, vagyis helyesebben annak hatalmi körét, amely egyuttal Allahnak is hatalmi köre. Ebben a küzdelemben az iszlám harczosai nem annyira a hitetlenek megtérítésére mint inkább alávetésére törekszenek.<sup>31</sup>

11. Ellentétes nézetek nyilatkoztak meg abban a kérdésben: vajjon Muhammed közvetlen szándéka az ő arab hazájára szorítkozott vagy pedig prophétai



hívatasának tudata egyetemesebb volt-e; más szóval: vajjon nemzete vagy pedig az emberiség prophétájának vallotta-e magát.<sup>32</sup> Azt hiszem, szabad ehhez az utóbbi föltevéshez hajlanunk.<sup>33</sup> Természetesen nem lehetett máskép, mint hogy a belső szózatot, az aggodalmat az igaztalanok elkárhozása miatt legelőbb a legközelebbi körre vonatkoztatta, a melynek szemlélete benne prophétai hivatásának tudatát ébresztette. „Intsd a te legközelebbi törzstársaidat“, ezt a parancsot intézteti magához Istennel (26. sz. 214. v.); rendeltetése, „hogy intse a városok anyját és a körül lakókat“. (6. sz. 92. v.) De nincs benne kétség, hogy belső tekintete már küldetésének elején tágabb körökre is irányult, habár korlátozott földrajzi szemköre egy világvallásnak körvonalait alig engedte sejtenie. Hivatását kezdettől fogva akkép fogja föl, hogy őt Allah küldte *rahmatan lil-‘ālamîna* „könyörületből a világok iránt“ (21. sz. 107.) és szinte közhely a koránban, hogy Isten tanítását így jelöli: *dzikrun lil-‘ālamîna* „emlékeztetés a világoknak“ (12. sz. 104; 38. sz. 87; 68. sz. 52; 81. sz. 27.) (V. ö. εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα . . . , πάσῃ τῇ κτίσει, Márk 16, 15.) Ez az ‘ālamûn a koránban mindig egyetemesen összefoglaló értelemben használtatik. Isten „az ‘ālamûn Ura“. Az emberek nyelveinek és színeinek különböző voltát oktató jelül rendelte az ‘ālamûn részére. (30. sz. 21.) Már pedig ez az emberiséget legtágabb kiterjedésében jelöli. Ugyanily értelemben kiterjeszti Muhammed a maga hivatását arra az egész körre, melyet ez a szó az ő tudása szerint átfog. Közvetlen kiindulópontja természetesen saját népe és földje. De azok a kapcsolatok, melyeket pályája végén külföldi hatalmakkal keres, valamint a tőle elrendelt

vállalkozások az arabság körét meghaladó törekvésre vallanak. Céljai, a mint erre Nöldeke figyelmeztet, oly területekre irányulnak, a hol bizonyos lehetett, hogy ott a romaeusokat ellenségekül szemben találja magával; az utolsó hadjárat, a melyet még ő tett harczosainak kötelességévé, már berontást jelentett a byzanci birodalomba. És a mindjárt halála után megindult nagy hódítások, melyeket szándékainak legjobb ismerői hajtottak végre, bizonynyal legmegbízhatóbb magyarázatát adják az ő saját akaratának.

Magának az iszlámnak hagyománya Muhammednek azt a tudatát, hogy küldetése az egész emberiségnek „vörösöknek úgymint feketéknek”<sup>34</sup> szól, a prophéta mondásainak gazdagon változatos sorában fejezte ki; hivatásának egyetemes jellegét a gondolható legtágabb körre terjeszti ki.<sup>35</sup> A világ meghódításának eszméjét is félre nem érthető szavakban mondatja ki s jelképes cselekedetben hirdetteti előre a prophétával, sőt magában a koránban (47. sz. 61. v.) is jövendölés talált az iráni és a romaeus birodalom elfoglalásáról.<sup>36</sup> Ily messzire természetesen nem követhetjük a muszlim theologusokat. De ha túlzásaikat bíráló szemmel nézzük is, annyit az itt pedzettek értelmében általában megengedhetünk, hogy már Muhammed az iszlámot az arab nemzet határait messze túlhaladó, az emberiség tág köreit átfogó hatalomnak képzelte.

Alapítójának elhúnyta után azonnal el is indult diadalmi útjára Ázsiában és Afrikában.

12. Súlyos hiba volna, az iszlámnak egy áttekintő jellemzésében a legfőbb súlyt a koránra vetni vagy épenséggel az iszlámról mondandó ítéletet kizárólag a muhammedán közösségnek erre a szent



könyvére alapítani. Legfeljebb az iszlám fejlődés-menetének első két századát fedezi. Ennek egész történetén át a korán megmarad Muhammed vallásának a híveitől isteninek bámult alapműve, oly bámulatnak tárgya, a milyenben alig volt része a világ-irodalom valamely más művének. Ha könnyen értjük is, hogy a későbbi fejlődési változatok mindig hozzá térnek vissza; ha minden kornak alkotásait az ő szavaihoz mérik is; ha azt vélik, hogy vele mindig összhangzásban vannak vagy legalább is erőlködnek, hogy vele összhangzásban legyenek: másrészt nem szabad azt a tényt szem elől téveszteni, hogy ez az alapkönyv a történelmi iszlám megértéséhez mégkorántsem elegendő.

Maga Muhammed saját belső fejlődése valamint a még életében előállt alakulatok folytán arra kényszerült, hogy túl menjen bizonyos koráni kinyilatkoztatásokon, természetesen újabb isteni kinyilatkoztatások segítségével; megvallani kényszerült, hogy isteni parancsra visszavonja (abrogálja), a mi nem rég isteni mondásként nyilatkozott meg előtte. Hát még mit tüntet fel az a kor, a midőn az iszlám kilép arab meghatározoltságából s nemzetközi hatalommá válni készül!

Korán nélkül az iszlámot megérteni nem lehet, de a korán magában sehogyssem elegendő arra, hogy az iszlámot történelmi folyamatában teljesen megértsük.

Következő felolvasásainkban azokat a fejlődési mozzanatokat akarjuk közelebbi szemügyre venni, a melyek a koránon túl vezetnek bennünket.



## II. FEJEZET.

### A törvény fejlődése.

1. „Sur la pierre blanche“ című elbeszélő művében Anatole France Rómában egybegyűlt művelt és tudós uraknak, a kik az ókori világ sorsa iránt érdeklődnek, alkalmat ad, hogy a társas beszélgetés könnyed formájában gondolatokat váltsanak a vallástörténet kérdéseiről. Ez eszmeváltás folyamán az egyik résztvevővel ezt a kijelentést téteti: „Qui fait une religion ne sait pas ce qu'il fait“, azaz: „vallásalapító ritkán éri fel maga a saját alkotásának egész világtörténelmi jelentőségét“.

Kiváltképp Muhammed művéről érvényes ez a kijelentés. Ha meg is engedhetjük, hogy a tőle magától még megért hadi sikerek után az iszlám hatalmi körének fegyveres erővel kivívandó oly kiterjesztése lebegett szeme előtt, a mely hazájának határait messzire túlhaladja, — másrészt a tőle magától alkotott intézmények nem gondoskodhattak azokról a nagyszabású viszonyokról, a melyekbe a hódító iszlám már nagyon korán belépett. Muhammed szemkörében mégis legelőbb is a közvetlen tényleges alakulatok állottak.

Már közvetlen utódjai, az első khalifák alatt, az iszlám közössége egyrészt belső megszilárdulása foly-

tán, másrészt hódító terjeszkedése által tovább halad azon az úton, hogy vallásközösségből, a milyen Mekkában volt, abból a kezdetleges politikai alakulatból, a milyenné Medinában fellendült, világbirodalomává váljék.

Szabályozni kellett azokat az új viszonyokat, a melyek úgy az anyaországban, mint a meghódított tartományokban naponta felmerültek, alapját kellett vetni az állam gazdasági rendjének.

A vallásos eszméket is a korán még csak csirájukban nyújtja és csak a most megnyíló tág szemkörben érhetők kifejlésüket. Csak azok a nagy események, melyek más gondolatkörökkel hozták az iszlámot érintkezésbe, nyitották meg gondolkodó hivei előtt a vallásos kérdésekre irányuló elmélkedés kapuit, a melyek magában Arábiában még zárva voltak előttük. Azonfelül a vallásos törvény értelmében rendezendő életmód, a szertartásos törvényesség formái, még csak szegényes alapvonásaikban szabályozva, egyre ingadoztak, hullámzottak.

Az iszlám gondolatvilágának kifejtése, valamint érvényesülése módjainak megállapítása, intézményeinek megalapozása, mindez a következő nemzedékek munkájának eredménye. Ez pedig nem volt elérhető belső küzdelmek és kiegyenlítések nélkül. Mily helytelen volna tehát mindezekben a tekintetekben feltételeznünk, hogy az iszlám, a mint még ma is több felől vitatják, „enters the world as a rounded system”,<sup>1</sup> mint kikerekített rendszer lép a világba. Ellenkezőleg, Muhammednek és a koránnak iszlámja még befejezetlen; hogy kialakuljon, még a jövő nemzedékek tevékenységét várta.

Legelőbb csak a külső élet néhány gyakorlati

követelményét vesszük szemügyre. A legközvetlenebb szükségletekről elvégre már Muhammed és segítői gondoskodtak. Hitelt adhatunk annak a hagyománynak, a mely jelenti, hogy az adójárulékokra már maga a prophéta állapított meg arányos kulcsot<sup>2</sup> Hiszen tényleg már az ő korának viszonyai mulhatatlanul kívánatossá tették, hogy a *zakát* a communistikus alamizsnaosztás kezdetleges fokáról szabályozott és mértékeiben kötelező állami adóvá emelkedjék.

Halála után belső szükségképiség egyre előtérbe toltta az ilynemű szabályozást. A távol tartományokban szétszórt harczosok, kivált olyanok, a kik nem Medina vallásos köréből kerültek ki, tájékozatlanok voltak a vallásos gyakorlatok módozatai felől. Hát még a politikai szükségletek.

A folytatódó háborúk és a mindinkább kiszélesedő hódítások a hadi jog normáinak megszabását követelték; követeltek továbbá a meghódított népek számára intézkedéseket, a melyek egyrészt a meghódítottak közjogi viszonyát, másrészt az új viszonyokból kialakult gazdasági helyzetet szabályozzák. Kivált az erélyes 'Omar khalifát, az iszlám államának voltaképeni megalapítóját készítették az ő nagy hódításai Syriában, Palaestinát is odaszámítva, és Egyiptomban az ily államjogi és közgazdasági kérdésekben az első szoros rendelkezésekre.

2. Bennünket itt nem foglalkoztathatnak ezeknek a rendelkezéseknek részletei, minthogy a mi célunkra annak a ténynek csak általános felismerése fontos, hogy a közszükséglet folytán az iszlám törvénykezési fejlődése mindjárt a prophéta halála után indul meg.

De ezeknek a részleteknek egyik mozzanatát



mégis ki kell emelnem; annyira jelentős ezen fejlődési korszak mivoltának megismerésére. Nem lehet tagadni, hogy a legrégibb követelményeket, a melyek az alávetett másvallásúakkal szemben az iszlám törvényfejlesztésének ezen első szakaszában a hódító muszlimok előtt felmerültek, a türelmesség szelleme hatja át.<sup>3</sup> A mi ma muhammedán államok közjogi szokásaiban még vallási türelmességhez hasonlít, — a XVIII. századi utazók igen sűrűn méltatják műveikben az iszlám közjogának ilyennemű jelenségeit — a már a VII. század első felében kimondott elvre tér vissza, a mely a máshitű egyistenimádók szabad valásgyakorlatát megállapítja.

A régi iszlámnak türelmes gondolkodása egyébként a korán tekintélyére hivatkozhatott, a mely (2. sz. 257. v.) elrendeli: „Nincs kényszer a hitben“; erre a mondatra hivatkoztak későbbi időkben is, hogy az iszlámra erőszakkal térített s később tőle elszakadt emberekről elhárítsák a szigorú büntetőjogi következményeket, a melyek máskülönben a hitehagyást sújtánák.<sup>5</sup>

Az iszlám első évtizedeiről szóló tudósítások nem egy példáját adják annak a vallásos türelmességnek, melyet az első khalifák a régi vallások hívei iránt tanúsítottak. Nagyrészt igen tanulságosak azok az utasítások, melyeket a hódító hadjáratra induló csapatok vezérei kaptak. Mintául szolgálhat az a szerződés, melyet a próphéta Nedsrân keresztényeivel kötött s a mely a keresztény intézményeknek kíméletet biztosít,<sup>6</sup> valamint az utasítás, melylyel a Jemenbe vonuló Mu'âdz b. Dsebel-nek eljárását megszabja: „Egy zsidót sem szabad zsidó voltában bántani“.<sup>7</sup> Ilyen vonalon mozognak azok a békekötések is, melyeket

az iszlám javára egyre lemorzsolódó byzáncki birodalom meghódoló keresztényeinek engednek.<sup>8</sup> Ha lerójják a türelmi adót (*dsizja*), zavartalanul gyakorolhatják vallásukat; természetesen a vallásos szertartások nyilvános bemutatásának némi korlát van szabva. Azonban kiemelni való: a források történelmi bírálata arra az eredményre vezet, hogy ezen régi időkre visszavezetett egyik-másik korlátozás<sup>9</sup> tulajdonképen csak későbbi, a vak hitre alkalmasabb korban jut érvényre. Ez főként arról a tilalomról áll, hogy nem szabad új keresztény templomokat építeni vagy a régieket kijavítani. Úgy látszik, csak II. 'Omar egyoldalú korlátozása vette komolyan az ily intézkedést, melyhez aztán oly gondolkodású uralkodók mint az 'abbászida Mutavakkil szívesen ragaszkodtak. Hisz éppen az a tény, hogy ily sötét uralkodók módot találtak eljárni más-hitűek templomai ellen, melyeket azok meghódolásuk óta építettek, épp ez már önmagában bizonyítja, hogy azelőtt mi sem állott útjában ily templomok épülésének.

A mint a vallás gyakorlásában a türelmesség elvét érvényesítették, úgy a más-hitűekről szóló polgári és közgazdasági intézkedésekben is törvénynyé lett a kimélet és a jó indulat. Bántalom oly nem — muszlimokon, akik az iszlám oltalma alatt állanak (*ahl-al-dzimma*), a hívőknél bűnös kihágás számba ment.<sup>10</sup> Midőn a libanoni tartomány helytartója egyszer igen szigorúan bánt el a lakóssággal, mely az adószedő keménysége ellen föllázadt, a prophéta tanára hivatkozó ilyen intelemben részesült; „A ki az iszlám oltalmára bizottat sanyargatja s reá kellenél súlyosabb terheket ró, annak vádlójául magam lépek majd fel az ítélet napján<sup>11</sup>. Még újabban is mutatják Bostra közelében „a zsidó házának“ helyét,



a melyről Porter „Five years in Damascus” című könyvében azt a hagyományt közli, hogy ott mecset állott, a melyet Omar lerontatott, mert helytartója erőszakkal ejtette hatalmába egy zsidónak házát, hogy annak helyére mecsetet építsen.<sup>12</sup>

3. Az új intézkedéseknek homlokvonalaiba azoknak a jogi fölfogásoknak kialakítása került, a melyek a hódító iszlám viszonyát az alávetett népeségekhez szabályozták; de másrészt szervezni kellett a belső vallási és jogi életet minden elágazásában. A harczosok részére, akik még a válásos szertartások végleges megállapítása előtt szórdtak szét különböző tájak felé s most távol területeken alkottak vallási közösséget, szilárd normát kellett szabni szertartásos kötelességeik gyakorlása s az ezeknél felmerülő módozatok dolgában; e mellett — s ez sokkal nehezebb volt — határozott szabályokat kellett kapniok azon jogi viszonyok tekintetében, a melyek a nagyrészt Arabiából kivonuló hódítók előtt eleddig merőben ismeretlenek voltak. Syriában, Egyiptomban, Perzsiában egyezkedni kellett régi országos szokásokkal, melyek ősi culturákon alapultak, s részben el kellett simítani az összeütközést az örökölt és az imént szerzett jogok közt. Szóval, az iszlám szerinti törvényes életet úgy vallási mint polgári vonatkozásaiban rendezni kellett. Mert nem lehetett elegendő az a zsinórmérték, a melyet erre a korán adott, hiszen annak törvényes intézkedései nem gondoskodhattak oly viszonyokról, a melyeket a hódítások váratlanul teremtettek s az Arabia kezdetleges állapotára szorítókozó alkalmi intézkedései sehogy sem felelhetek meg a nagyszabású új viszonyoknak.

A világi gondolkodású hatóságoknak, a kik kivált



az omajjád hatalom virágkorában növelték az új birodalom fényét, ilyenmő szükségletek nem okoztak túlságos gondot. Ha nem is idegenkedtek az iszlám vallásos lényegétől, mégis a törvényes szervezésnél erősebben foglalkoztatta őket a politikai megszilárdulás, hogy a karddal szerzettet megóvják, az arab faj kiváltságának értelmében. A naponként fölmerülő törvényes követelményekkel szemben szokásjogi eszközökkel boldogultak s vitás esetekben az ítélkezőknek okossága, sőt, tartok tőle, a kénye-kedve is elegendőnek látszhatott. Még azokhoz a szabályokhoz sem ragaszkodtak mindenben valami szigorúan, a melyek már az első jámbor khalifák korában kialakultak volt.

De evvel be nem érhatték azok a jámborok, a kik arra igyekeztek, hogy az új életet Istentől rendelt, a prophéta szándékaival összhangzó vallásjog értelmében rendezzék be. Azon voltak, hogy minden, akár vallási, akár polgári ügyben, a prophéta akaratát kikutassák s a gyakorlat mértékzsinórául kövessék. Ennek az akaratnak megismerésére legjobb forrásul „a társakat” tekintették, azaz azoknak az embereknek körét, a kik a prophéta társaságában éltek, a kik látták cselekedeteit s hallották ítéleteit. A míg tehát valamely „társ” volt a kezük ügyében, az ő közléseiből lehetett a jámbor szokás követelményét, az isteni törvény részleteit kideríteni. Ennek az első nemzedéknek letünnte után oly közlésekkel kellett beérni, a melyeket a következő nemzedék a „társ”-akkal való érintkezésében az időnként fölvetődő kérdésekben tőlük nyert s így aztán tovább a legkésőbbi időig. A cselekvésnek és az ítéletnek a módját akkor ismerték el helyesnek, ha ez a szilárd hagyományoknak lánczolatos sorozatán át utolsó instantiában egy

társtól eredőnek volt igazolható, a ki mint szem- és fültanu azt a prophéta szándékával megegyezőnek nyilvánította. Ily hagyomány a tekintélyére alapított szertartásos vagy törvényes szokásokat az iszlám mértékadó alapítóinak és első vallóinak a prophéta szemeláttára folytatott s tőle helyeselt gyakorlatává avatta.<sup>13</sup> Ez a *szunna*: vallásos szokás. Az alak, a melyben a szunnának megállapítása jelentkezik *hadith*: hagyomány. A kettő nem azonos fogalom. Utóbbi, a *hadith*, a szunnának documentuma. A szóban levő közlést nemzedéktől nemzedékre átszármaztató hiteles hagyományozók láncolatával igazolja a *hadith*, mit tekintettek a társak körében, a prophéta helyeslésére támaszkodva, vallásban és törvényben az egyedül helyesnek s mi vált be ily értelemben a gyakorlat zsinórmértékéül.

Látnivaló ebből, hogy az iszlámban is kialakulhatott egy elmélet a koránon kívüli szent törvényhozásról, tehát egy írott és másrészt egy szájról szájra hagyományozott törvényről, mint a zsidóknál.<sup>14</sup>

Minthogy a *szunna* a legrégibb iszlámközösség szokásainak és felfogásainak foglalatja,<sup>15</sup> benne látták legdöntőbb magyarázatát a hézagos koráni igének, a mely csak általa válik élővé és hathatóssá. A *szunna* értékelésére jellemző fontosságú egy 'Alinak tulajdonított nyilatkozat, az az utasítás, melyet 'Abdallâh ibn 'Abbâsznak adott útjára, a midőn a felkelőkkel való tárgyalásra küldte: „Ne harczolj ellenük a koránnal, mert ez különböző magyarázatot bír el és sokértelmű (*hammâl dzû vudsûh*); harczolj ellenük a szunnával; ebből nincs számukra menekvés.”<sup>16</sup> Szó sem lehet róla, hogy ez 'Alinak hiteles mondása; de minden esetre kora időből származik és a régi iszlámnak gondolkodását tükrözi.



Nem mondjuk merőben kizártnak, hogy a hadîth-közlésekben, melyeket későbbi nemzedékek hagytak reánk, nem akad itt-ott egy szemernyi hagyomány, ha nem is közvetlenül a prophéta szájából, de mégis az iszlám tekintélyeinek legrégibb nemzedékéből. De másrészt könnyű belátnunk, mennyire nőtt — a forrástól való térbeli és időbeli távolodás arányában — az a veszedelem, hogy akár elméleti értékű, akár a gyakorlatra irányuló tanok számára külsőleg teljesen kifogástalan hadîth-alakban oly igazolásokat koholjanak, a melyeket a legfőbb tekintélyekig, a prophétaig és társaiig vezettek vissza. Csakhamar kiderült az a tény, hogy minden vélemény, minden párt, minden képviselője valamely iránynak a maga tételét ily alakba öntötte s hogy ennélfogva a legellentétesebb tanítások ennek a hitelesítésnek a mezében jelentkeznek. Nincsen sem a ritusnak, sem a hitelméletnek, sem a jogviszonyoknak, de még a politikai pártviszályoknak terén sincs oly iskolai vagy párttan, hogy nem tudna egy hadîth-ra vagy hadîthoknak egész családjára hivatkozni, a melyek külsőleg a megbízható hagyománynak teljes látszatával tűnnek fel.

Ez maguknak a muhammedánoknak sem kerülhetett el a figyelmét s theologusaik egy módfelett érdekes tudományos disciplinát indítottak meg: a hadîth-bírálatot, hogy a mikor az ellentmondásokat harmonistikusan nem lehetett elhárítani, különválaszszák az apokryph hagyományokat az igaziaktól.

Könnyen elgondolható, hogy az ő kritikájuk szempontjai nem azonosak a miénkével s hogy a tudományos bírálat ott is talál tág teret az érvényesülésre, a hol a muszlim kritika úgy véli, hogy kétségtelenül



hiteles hagyománynyal van dolga. Ez a muhammedán hadîth-kutatás a hidsra VII. századában érte el tetőpontját, midőn hat művet ismert el kánoni érvénynyel bírókul, a melykben a III. századnak néhány theologusa a hagyományos anyagnak szinte beláthatatlan halmazából a nekik hiteleseknak látszó hadîth-okat összegyűjtötték; ezentúl ezek a források döntötték el, mit kell a prophéta szunnájául tekinteni. Ezen hat hadîth-gyűjtemény közül első helyen áll a két egészséges (így nevezik őket közléseiknek alaki kifogástalansága miatt): az egyiknek szerzője *Bukhârî* (megh. 256/870), a másiké *Muszlím* (megh. 261/875), mindkettő a prophétai szunna legtekintélyesebb kútfeje; ezek mellé sorolták döntő érvényű forrásokul *Abû Dávúd* (megh. 275 888), *al-Naszâ'î* (megh. 303/915), *al-Tirmidzî* (megh. 279/892) gyűjteményeit, legvégül még *Ibn Mâdsa*-ét (megh. 273/886), ez utóbbinak némi ellentállást kellett leküzdenie. Már előbb *Mâlik b. Anasz* codifikálta volt Medinának, minden szunna hazájának a gyakorlatát; de őt nem vezérelték a hadîth-gyűjtés elvei.

Így tehát a korán mellett a vallásnak új írott kútfejei nyíltak, a melyeknek az iszlám tudományában és életében a legfőbb jelentőség jut.

4. A bennünket itt érdeklő vallástörténeti fejlődés szempontjából a hadîth azonban nem annyira irodalmi megállapodottságában érdekel, mint inkább alakulásában. A valódiságnak és régiségnek kérdései is hátra szorulnak annak a jelenségnek felismerése mellett, hogy a hadîthban az iszlám közösségének törekvései közvetlen hűséggel tükröződnek s hogy benne megbecsülhetetlen bizonyosságait bírjuk a kóránon túl menő vallásos czéloknak.

Mert nemcsak törvény és szokás, vallásos és államjogi tanítás öltötte a hadîth alakját, hanem mindaz, a mit az iszlám akár a maga erejéből teremtet, akár az idegenből átvett, ezt az alakot öltötte. Ebben az idegen, a kölcsönzött elem annyira az iszlámhoz hasonult, hogy eredete felismerhetetlenné lett. Versek az ó- és az új-testamentumból, a rabbiknak és az apokryph evangeliumoknak mondásai, sőt a görög philosophusoknak tanításai, perzsa és ind bölcseségnek megnyilatkozásai ebben az álruhában a prophéta kijelentései gyanánt teret hódítottak az iszlámban; maga a Miatyánk sincs jól igazolt hadîth-forma híján. Ugyanebben még távolabbról behatolt elemek is közvetve vagy közvetlenül polgárjogot nyertek az iszlámban. Érdekes példa reá az összehasonlító irodalom körébe<sup>17</sup> vágó példázat a bénáról, a ki egy vaknak a hátán lelopja a gyümölcsöt a fáról, valamint ennek a példázatnak alkalmazása a testnek és léleknek együttes felelősségére. Az iszlámban mint hadîth jelenik meg pontos hagyománylánczolattal: Abû Bekr b. 'Ajjâs > Abû Sza'îd al-Bakkâl > 'Ikrima > ibn 'Abbâsz.<sup>18</sup> Ezt a parabolát és alkalmazását ismerték a rabbik is; a talmud Rabbi Jehûdâ ha-nâszî-val adatja elő, a ki a római fejedelem aggodalmait oszlatja el vele.<sup>19</sup> Meglehet, hogy ezen oldal felől hatolt be az iszlámba. Ily módon a vallásos legendáknak egész kincse került át az iszlámba, úgy hogy a hagyományozott anyagnak itt felsorolt elemeire való tekintettel épp úgy mint a zsidó vallásos irodalomban, a muhammedánban is halákhikus és agádikus alkotó részeket különböztethetünk meg.

Az eklekticismus, mely már az iszlám bölcsőjét ringatta, csak most fejlik ki gazdag hatásában. Egyike



a legvonzóbb problémáknak oly kutatók részére, kik a vallásos irodalom ezen terére irányítják figyelmüket, hogy ezen tarka változatosságú anyagoknak kiderítsék messzi elágazó forrásaikat, a melyekből meritve vannak s hogy feltárják azokat a törekvéseket, melyek bennök megnyilatkoznak.

Ekkép a ʔadith keretet adott az iszlám vallásos és ethikai gondolatai legrégibb fejlődésének. Benne fejeződnek ki a korán erkölcsére alapított további alakulatok. A ʔadith egyúttal szerve az ethikai érzék ama finomabb megnyilatkozásainak, a melyekre a keletkező, folyvást hadakozó iszlámnak kora még nem volt hangolva. Benne vannak letéve a mélyebb, pusztá alakisággal be nem érő jámborságnak azon meghatározásai, a melynek nyilvánulására már láttunk példát (22 l.). Legszívesebben az irgalom húrjait pengetik, úgy az isteni, mint az emberi irgaloméit. „Isten száz rész irgalmat teremtett; abból kilenczvenkilenczet magának tartott s egyet átengedett a világnak; ebből az egy részből folyik mind az a kegyesség, melyet a teremtmény gyakorol.“<sup>20</sup> „Ha az én irgalmamban bíztok — mondja Isten — legyetek irgalmasak teremtményeim iránt.“ „A ki az özvegynek vagy az árvának pártját fogja, oly magasan áll, mint az, a ki a vallásháborúban életét Isten útjának szenteli; vagy mint az, a ki nappalát böjtöléssel, éjjelét imával tölti.“<sup>21</sup> A ki egy árvának fejét simogatja, az minden hajért, melyhez keze ért, egy-egy fénysugarat kap a föltámadás napján.“ „Mindennek megvan a maga kulcsa; a paradicsom kulcsa a szeretet a kicsinyek és a szegények iránt.“ S a ʔadithban találjuk a prophéta egyes társaihoz intézett hasonló gondolkodású intő oktatásait, melyekben Muhammed az erkölcsi és emberi erények



gyakorlását mint a vallás igaz magvát ajánlja. Ezen számos oktatás közül egyik sem látszik megemléítésre méltóbbnak, mint az, a melyben állítólag Abû Dzarr részesült, az egykori léha legény a Ghifar törzsből, a ki az iszlámra tért és az első forradalmak idején egyike volt a jámborok pártja legjellegzetesebb alakjainak. Ez az Abû Dzarr beszéli: „Barátom (a prophéta) hétszeres intelmet intézett hozzám: 1. Szeresd a szegényeket s légy hozzájuk közel; 2. tekints mindenkor azokra, a kik alattad vannak s ne tekints soha azokra, a kik feletted állanak; 3. senkitől se kérj soha semmit; 4. tanusíts hűséget rokonaid iránt, még ha haragra ingereltek is; 5. mondd ki mindig az igazat, még ha keserű is; 6. Isten útjáról ne riaszszon el a káromlók káromlása; 7. minél gyakrabban ejtsd ki e szózatot: „Nincs más hatalom sem erő mint Alláh-ban,“ mert ez abból a kincsből való, mely Isten trónusa alá van rejtve.“<sup>23</sup>

Magának a vallási formalismusnak komolyságát is fokozzák azok a követelmények, melyeket legelőbb a hadíth állít fel. A cselekedeteknek értéke (mint már előzően a 20. lapon említettük) azon érzület szerint mérlegelendő, a mely gyakorlásukra ösztönzött. Ez egyike a legfőbb elveknek az iszlám szerinti vallásos életben; mekkora jelentőség jut neki, kitetszhetik abból, hogy ennek az elvnek kifejezését a kairói al-Azhar mecsetnek, az iszlám theologiai tudománya sokat látogatott középpontjának egyik főbejárata fölé helyezték el kapufelírásnak, intelmül a belépők részére, a kik itt akár a tudománynak, akár az áhitatnak szentelik magukat: „A cselekedetek szándékaik szerint ítéltetnek meg s minden embernek szándékainak mértékével mérnek“. Ez a hadíthnak egyik

mondata, mely minden muszlim vallásos cselekvésé vezérlő gondolatává emelkedett. „Isten így szól: Járuljatok elem szándékaitokkal, nem cselekedeteitekkel,“<sup>23</sup> — ez ugyan későbbi hadîth, de a hívők meggyőződéséből sarjadt s vallásos érték-meghatározásukat jellemzi. A dogmatikai tanítás erkölcsi hatása is emelkedik a hadîth-beli fejlődés folytán. Csak egy példát akarok erre felhozni, a mely módfelett fontos az iszlám vallásos gondolkodásának értékelésére. A kórán monotheismusának értelmében *sirk* „társítás“ a legsúlyosabb bűn, a melyért Istennél nincs bocsánat (31. sz. 12 v., 4. sz. 116. v.). Ennek a legkorábbi dogmatikai fogalomnak fejlődése, a mint a hadîth feltünteti, nemcsak az Isten egységében való hit külső elhomályosodását bélyegezte *sirk*-nek, hanem az istenimádásnak minden oly módját, a mely nem önczél. Az erkölcsi fogyatkozások egész sorozatát is ennek a bűnnek körébe utalták. Álszentelkedő vallásgyakorlat, a melynek célja, hogy az emberek tetszését vagy bámulatát kinyerje, ugyancsak *sirk* számba megy, mert benne az istenre való gondolatnál az emberekre való tekintet társul.<sup>24</sup> Álszentelkedés nem fér meg az igaz monotheismussal. A gőg is egy neme a *sirk*-nek. Ezen az alapon az iszlám etikája felállithatta a „kis“ (*sirk aszghar*) vagy a „rejtett“ — azaz a lélek legmélyén rejlő — *sirk* (s. khafi) kategóriáját.

A vallásos élet céljai is magasabbra fokozódnak, sem mint a hogy a kezdetleges iszlám azokat kitűzte. Oly hangok csendülnek meg, a melyek a későbbben fejlődésnek induló mysticismusba összhangzóan olvadnak. Nem holmi apokryphnak tekintett s általánosan el nem fogadott, hanem ellenkezőleg a legjobb tekinté-



lyektől helyeselt s a 42 legfontosabb mondás gyűjteményébe fölvelt hadîth-ban halljuk Istennek Muhammedhez intézett következő kinyilatkoztatását: „Szolgám egyre közelebb jut hozzám önkénytes jámbor cselekedetekkel, a míg meg nem szeretem; s ha megszerettem, én vagyok az ő szeme, füle, nyelve, lába, keze; általam lát, általam hall, általam beszél, általam jár és érez.“<sup>25</sup>

Úgy a hagyományos formába öntött törvényes határozatokat, mint az erkölcs és épülés célját szolgáló mondásokat és oktatásokat azok a körök, a melyekben keletkeztek, a prophéta tekintélye alá helyezték, azáltal, hogy jól összeillesztett hagyománylánczolatral önnönmagukat meg nem szakított érintkezésbe juttatták a „társsal“, a ki ezeket a mondásokat és szabályokat a prophétától hallotta vagy bizonyos vallási cselekedetek gyakorlását tőle látta. Maguknak a muhammedán kritikuskoknak sem kellett nagy elmeélt kifejtieniök, hogy az ily közlésekben lapangó anachronismusból,<sup>26</sup> gondolkodóba ejtő egyéb adataiból, a különböző közlések összehasonlításánál fölvetődő ellentmondásokból gyanút merítsenek ezen anyag nagy részének valódisága ellen. Azonfelül pedig névszerint is megnevezték azokat az embereket, a kik bizonyos törekvés szolgálatában ily irányzatú hadîth-okat koholtak s forgalomba hoztak. És nem egy jámbor ember gyónta meg élete alkonyán, mekkora gazdagodást köszön neki a hadîth-költés. Ebben nem igen láttak valami megbecstelenítőt, föltéve, hogy jó ügyet szolgált a koholmány. Egy máskülönben teljesen tiszteletreméltó ember gyanus hagyományozónak volt bélyegezhető, a nélkül, hogy ezáltal akár polgári becsülete, akár pedig csak vallásos jó híre csorbult



volna. Egyfelől ugyan a prophéta nevében a pokol tüzét tartották készen azok számára, a kik vele csalárd módon olyat mondatnak, a mit ő maga soha nem mondott; de másfelől meg előállottak oly igazoló kijelentésekkel, a melyekben a prophéta az ily koholmányokat állítólag már eleve saját szellemi tulajdonának ismerte el: „Elhúnytom után szaporodni fognak a nekem tulajdonított mondások, mint a hogy a megelőző prophétáknak is tulajdonítottak sok mondat (mely nem tőlük való). Bármit közölnek mint az én kijelentésemet, azt össze kell hasonlítanotok az isteni könyvvel; a mi avval összhangzik, az tőlem való, akár tényleg mondtam, akár nem.“ Továbbá: „A mi jót valaha mondanak, azt én magam mondtam.“

A hagyománykoholók, látni való, nyílt kártyával játszanak. „Muhammed mondta“, itt csak annyit jelent, hogy „helyes, vallásos tekintetben kifogástalan, sőt kívánatos s a prophéta maga is tetszésével jóváhagyná“. Eszünkbe juthat a talmud kijelentése (R. Jozsua b. Lévié), mely szerint mind azt, a mit késő korokban éleseszű tanítvány elő fog adni, mintegy maga Mózes vette át a Színai hegyén.<sup>27</sup>

5. A hagyománykoholók művelte pia frauds általában elnézéssel találkozott, ha ethikus vagy épületes hadith-okról volt szó. De a szigorúbb theologusok ránczba szedték homlokukat, mihelyt szertartásos gyakorlatot vagy törvényes ítéletet kellett volna ily hadith-ra alapítani. Annál is inkább, mivel eltérő felfogásoknak képviselői eltérő, egymással ellenkező hadith-okat állítottak sorompóba. Elvégre még se lehetett a ritusnak és gyakorlatnak, a törvénynek és jognak megállapodásait ily alapon felépíteni.

Ez az aggodalom nagyban hozzájárult egy a jog

kialakulásának kezdetétől fogva uralkodó oly irányzat megszilárdulásához, a melynek képviselői, a mellett, hogy a hagyománynak tőlük kétségtelenül valódiaknak elismert elemeit fölhasználták, a vallásos normák kiderítésére deductiv segédeszközökkel éltek, abban a meggyőződésben, hogy az újonnan felmerülő viszonyokat legjobban analogiák és következtetések révén, sőt saját egyéni latolgatásuk alapján szabályozhatják. A *hadith*-t el nem vetették, a hol azt hitték, hogy vele szilárd talajon állanak; de mellette a szabad speculativ tevékenységet, mint a törvényfejlesztés jogosult módszerét nem csak megengedték, de egyenest követelték.

Nem lephet meg, hogy ennek a jogászai módszernek és részletes alkalmazásának kialakulásánál idegen művelődés befolyásai is közrehatottak. Az iszlám törvénytudománya is pl. úgy a methodologiájában, mint egyes tételeiben tagadhatatlan nyomait viseli a római jog hatásának.<sup>27a</sup>

Ez a törvénytudományi tevékenység, a mely virágkorát már a *hidsra* II. századában érte el, új elemet vitt bele az iszlám művelődésébe: a *fiqh* vagy vallástörvény tudományát, a mely casuistikus elfajulásában csakhamar végzetessé vált a vallásos élet és a vallásos elmélet irányára. Kifejlesztésére nagy jelentőségű volt az a politikai átalakulás, mely az iszlám közszellemét új pályákra terelte: az omajjád uralkodóház bukása és az 'Abbászidák hatalomra jutása.

Alkalmam volt régebbi tanulmányaimban azokat az indító erőket feltárnom, a melyek ennek a két uralkodóháznak kormányzási tényeiben érvényesültek s azokra a behatásokra utalnom, a melyek, egészen eltekintve a dynastikus szempontoktól, azt a theokratikus átalaku-

lást idézték elő, a mely az 'abbászida korszaknak oly határozott s a megelőzőével oly ellentétes jelleget adott.<sup>28</sup> Csak egész röviden akarom ezúttal is pedzeni, hogy az a hirtelen fordulat, a mely az 'Abbászidákat a khalifai trónusra emelte, nem csak politikai forradalmat, nem csak dynastiaváltozást, hanem egyúttal mélyreható vallási átalakulást is jelent. A pietistikus köröktől világiasnak kárhoztatott omajjád uralom helyébe, a mely damaskusi székhelyén és sivatagbeli kastélyaiban a régi arabság hagyományait és eszményeit ápolta, most theokratikus hatalom lép egyházpolitikai irányzattal. Az 'Abbászidák az uralomra való jogukat arra alapítják, hogy a prophéta családjából származnak; másrészt pedig arra hivatkoznak, hogy ők egy a jámboroktól istentelennek bélyegzett kormány helyén a prophéta szunájának, az isteni vallás követelményeinek megfelelő uralmat teremtenek.<sup>28a</sup> Buzgón igyekeznek ezt a látszatot fenntartani és ápolni; hiszen erre alapítják igényeiket. Ily felfogástól vezérelve nem érik be avval, hogy ők királyok; első sorban azt akarják, hogy őket egyházfejedelmeknek, khalifátusukat pedig egyházi államnak tekintsék, a melynek kormányzatában, ellentétben az Omajjádok irányával, az isteni törvény legyen az egyedüli zsinórmérték. Ellentétben az Omajjádokkal megkísérlik ők, hogy színre kielégítsék a legitim család igényeit, a melynek pedig épp kijátszásával jutottak a hatalomra; s áradoznak a kenetességtől, hogy a prophétai emlékek szentségét helyreállítsák. Hiszen még uralmuknak insigniuma is a prophétának állítólagos köpenye. Folyvást jámbor beszédükkel tüntetnek. Evvel is feltünővé akarják tenni az elődjeikkel való ellentétet. Az Omajjádok



kerülték volt az álszent nagyképűséget. Jóllehet, a mint erre még visszatérünk, muszlim hívő tudat hatott át őket is, nem fitogtatták képmutatóan méltóságuknak vallásos oldalát. Ezen dynastia uralkodói közül egyedül II. 'Omar, a Medinában jámbor emberek körében nevelkedett fejedelem, a kinek a politika követelményei iránti vaksága is előkészítette házának bukását, tagadta, hogy az uralom világi államszükségletek kielégítésére van rendelve. Képesnek tartják arra, hogy emeszaí helytartójának, a ki azt jelentette neki, hogy a város elpusztult s hogy helyreállítására bizonyos költségre volna szüksége, az ily utasítást adja: „Erősítsd meg igazságossággal s tisztítsd meg utczáit a jogtalanságtól“.<sup>29</sup> Ez nincs omajjádul mondva. Viszont az 'Abbászidák alatt, a kik pedig fokozott mértékben igyekeznek a perzsa szaszanida királyok pompájában és külső fényében ragyogni, a jámbor phrasis állandóvá lesz. A vallás és kormány egyesítésének perzsa állameszménye<sup>30</sup> nyilvánvaló programja az 'abbászida uralomnak. A vallás most már nem pusztán államérdek, hanem központi államügygyé lesz.

Könnyen képzelhető, mennyire lendült a theologusok tekintélye az udvarnál és az államban. Minthogy állam, törvény, jog vallásos értelemben volt rendezendő, felépítendő, azoknak kellett kedvezni, a kik a szunnát és annak tudományát művelték vagy az isteni törvényt tudományos módszerrel kiderítették. Az új uralkodó háznak uralomra jutásával elérkezett tehát az idő, a melyben megelőző szegényes és szerény kezdekéből felvirult az iszlám törvényes fejlődése.

Már most a prophéta hadith-ainak tisztelete, felkutatása, hagyományozása nem maradt többé a

jámbor kegyelet elméleti műve, hanem kiváló gyakorlati jelentőségű közügygyé fejlődött. Minthogy nemcsak a ritus szabályai, hanem még az államszervezet is a vallásjog alapjára volt helyezendő, mint-hogy továbbá az igazságszolgáltatásnak az élet minden vonatkozásaiban, sőt még a legelemibb polgári intézkedésnek is meg kellett felelnie az isteni törvény követelményeinek, — nyilván szükségessé lett, hogy ezt a törvényt a legpontosabban, a legszabatosabban megismerjék. Elérkezett az ideje a törvényfejlesztésnek és a törvénymegállapításnak, *fiķh*-nek, és a törvénytudóknak, a *fukahâ* kora. Fontos férfiúvá most a *kâdi* lesz.

Nem csak Medinában, az iszlám voltaképeni szülőföldjén és a szunna hazájában, a hol a világias kormányzattal szembehelyezkedő jámborság eddig is ápolta a vallásos törvényszerűség szellemét: hanem még sokkal inkább az állam új középpontjaiban, Mesopotamiában, és innen kisugározva, a birodalom legtávolabbi pontjain, keleten úgy, mint nyugaton, a theokratikus khalifátus árnyékában a törvénytudomány tanulmánya virágzásnak indul. Mindenfelé továbbítják a *hadîth*-t, az adott anyagból új tételeket, új meghatározásokat vezetnek le. Az eredmények nem hangzanak mindig össze; az elvekben és módszerekben is eltérések fejlődnek ki. Némelyek a *hadîth*-nak adják a döntő szót. Csakhogy a különböző *hadîth*-ok ellentétes választ adnak ugyanegy kérdésre. Ilyenkor azután választani kellett, vajjon az egyik, vagy a másik billenti-e ki a mérleget. Mások — tekintettel a *hadîth*-igazolások gyanus voltára — nem nagyon engedik magukat nyűgözni a meglevő adatanyagtól; következtetéseik részére szabadságot kívánnak. Másfelől erősen meg-



gyökeresedett helyi szokásokat és joggyakorlatokat sem lehetett egyenest kiirtani. Ezen egymással küzdő irányzatok fokozataiból pártok és iskolák eredtek, a melyek javarészt a megállapítások részleteiben, de itt-ott a módszer kérdéseiben is eltértek egymástól. Nevük: *madzâhib* (egyes szám *madzhab*), azaz: irányok vagy ritusok, de éppenséggel nem szekták.

Kezdetől ezeknek az egymástól eltérő gyakorlatoknak képviselőit az a rendületlen meggyőződés hatja át, hogy ők ugyanegy alapon állva egyenlő jogosultsággal szolgálják ugyanazt az ügyet. Ily fölfogásuk értelmében kölcsönös megbecsüléssel érintkeznek egymással.<sup>31</sup> Csak ritkán hangzik el túlbuzgó tanítványok szájáról egy-egy keményebb ítélet az egymástól eltérő iskolai irányokról. Csak a mikor elharapózik a fukahâ öndicsőségükkel eltelt elbizakodottsága, találkozzunk a fanatikus madzhab-gondolkodás jelenségeivel; komoly theologusok mindenkor kárhoztatták az ilynemű elfogultságot.<sup>32</sup> Ellenben a kölcsönös türelmes-ség a próphétára visszavezetett következő hadithban nyilatkozik meg: „A véleményeltérés gyülekezetemben az (isteni) irgalom (jele)“. Van róla bizonyságunk, hogy ez az elv kiegyenlítést jelent az iszlám törvényes gyakorlatának sokalakú és eldöntetlen voltával szemben, a melyet belső és külső ellenségek támadni szoktak.<sup>33</sup>

Ennélfogva a mai napig megmaradt s uralkodik az a felfogás, hogy a különböző törvényes irányzatoknak egymástól eltérő szokásait egyaránt orthodoxokul kell elismerni, a mennyiben oly tekintélyek oktatására vagy gyakorlatára hivatkozhatnak, a kiket a hívők megegyezése (— erről mindjárt szó lesz —) döntő tanítókul (imâm-okul) vall. Az egyik madz-



habról a másakra való áttérés, a mely célszerűségi okokból könnyen előállhat, nem idézi elő a vallásos status változását s nem jár semmiféle kötelező kölsőséggel. A hidsra V. századának egy theologusa, Muhammed b. Khalaf (meghalt 1135 táján) a Hanfasch melléknevet kapta, mert egymásután áttért a mindjárt megnevezendő ritusok közül háromra. Eredetileg hanbalita volt, azután Abû Hanîfa irányára, erről pedig a Sâfi'î-éra tért át. Az ő melléknevében ezen ritusok imámjai neveinek hangjai össze vannak vonva.<sup>34</sup> Ugyanegy családnak több tagja, atya és fiúk, különböző madzâhibot követhetnek. Még aránylag késő időben találjuk azt a följegyzést, mely szerint egy damaszkusi jámbor ember Istenhez imádkozott, adjon neki négy fiút, hogy mindegyikük a négy madzâhib másikához tartozhassék. Forrásunk hozzá teszi, hogy ez az ima meghallgatásra talált.<sup>35</sup> Hires theologusok életrajza nem egyszer beszéli, hogy döntésüket (fetvâ) egyidejűleg két egymással külsőleg ellenkező iskolai irány alapján mondták ki.<sup>36</sup> Nem éreztek ebben semmi elvi képtelenséget.

A kisszerű szertartási és törvényi részletekben különváló több tanítási irány közül a mai napig négy maradt fenn, a mely a muhammedán világ hatalmas területén megosztozik. Hogy az iszlám egyes vidékein a különböző irányok közül melyik lett uralkodóvá, azt nagyrészt személyes természetű okok döntötték el, nevezetesen, hogy bizonyos területekre valamely iskolának tanítványai bevitték annak tanításait, tekintélyre tettek szert s iskolát alapítottak. Ily behatások folytán pl. Egyiptom egyes részeiben, Kelet-Afrikában továbbá Dél-Afrikában és innen az ind archipelagosban *al-Sâfi'î* (megh. 204/820) imâm irányára, — Egyip-

tom más részeiben, egész Észak-Afrikában valamint egykor Spanyolországban, végül német és angol Nyugat-Afrikában a nagy medínai imâmnak, *Mâlik b. Anasz*-nak (megh. 179/795) iskolája vert gyökeret; viszont a török országok, a nyugatiak úgy mint a középázsiaiak, szintúgy az ind szárazföld muhammedánjai *Abû Hanîfát* (megh. 150/767 táján) vallják irányítóul, azt az imâmot, a kit a speculativ törvényalkotás alapítójának és első codicatorának tekintenek. Aránylag legszórványosabban ma *Ahmed b. Hanbal* (megh. 241/855) imámnak tanító irányzata van elterjedve. Ez a tanítás a vakbuzgó szunnacultus legszélsőbb szárnyán áll s egykor, körülbelül a XV. századig, Mesopotamia, Syria és Palestina lakói között erősen volt képviselve. De a mint az oszmánság mint az iszlám előharczosa, hatalomban és tekintélyben gyarapodott, az ő uralmának területén egyre hátrább szorult a türelmetlen hanbalita irányzat, míg a hanefita rendszernek befolyása ugyanily arányban nőtt.<sup>37</sup> De ezeknek a felolvasásoknak során lesz még módunk a hanbalita irányznak XVIII. századi feléledéséről szólnunk. Az Egyesült Államokhoz tartozó Philippinák muhammedánjai a sâfi'ita ritust követik.

Itt van helyén egy nagy elvről szólnunk, mely minden másnál jobban jellemző az iszlám törvényfejlesztésének szempontjaira s a mely a különváltan fejlődött iskolák előidézte szakadások között kiegyenlítőleg hat.

A jogi és szertartási gyakorlatnak elméleti hullámozása közepette az iszlám theologusainak körében oly elv jutott érvényre s különböző alkalmazásban érvényben is maradt, mely szerint „gyülekezetem — így mondatják a prophétával — sohasem fog tévedésben (*dalâla*)



megegyezni“ vagy későbbi és csoportosító fogalmazásban: „Allah megoltalmazott titeket (*adsárukum*) három dologtól: prophétátok nem átkoz el titeket, hogy végkép elpusztulnátok; sohasem fognak nálatok a hazugság emberei az igazság emberei fölött diadalmaskodni és soha sem fogtok téves tanban megegyezni.<sup>38</sup>

Ez a tanítás a *consensus ecclesiae*<sup>39</sup> csalahatatlanságát állapítja meg; a muhammedán orthodoxiának ez az alapvető felfogása az arab *idsmâ'* (megegyezés) műszóban fejeződik ki. Fejtegetéseink folyamán nem egyszer találkozunk majd ennek alkalmazásával. Ez az elv adja meg a kulcsot az iszlám állami, dogmatikai és jogi fejlődése történetének megértéséhez. A mit az egész muszlim közösség igaznak és helyesnek elfogad, azt igaznak és helyesnek kell tekinteni. Megtagadni az *idsmâ'*-t annyi mint különválni az orthodox egyháztól. Hogy ez az alapelv az iszlámban csak későbbi kialakulása folyamán lépett föl, kitűnik abból, hogy nem volt könnyen levezethető magából a koránból. Egy iskolamese beszéli, hogy a nagy al-Sâfi'î, a ki a közmegegyezést döntő kritériumnak ismerte el a jogi helyesség megállapításánál, mégis, midőn ennek a fölfogásnak koránbeli támaszát kérdték tőle, kénytelen volt három napi gondolkodó időt kérni. Ezen határidő leteltével egész betegen és elgyöngülten jelent meg hallgatói előtt, dagadt kézzel, lábbal, arczczal — annyira kellett erőlködnie, hogy a közmegegyezésről szóló tanítás támaszául a korán következő versét (4. sz. 115. v.) kimutassa: „A ki (Allah) küldöttjétől elválík, miután a helyes vezetés már nyilvánvalóvá lett előtte s más utat követ mint a hívőkét,



attól mi úgy elfordulunk, mint a hogy ő elfordult; vele majd a poklot fűtjük;<sup>40</sup> rossz vándorlási cél.<sup>41</sup> Annál több támasztékot nyert a consensusról szóló fölfogás némely hadîth-ban, a melyet a prophéta tanításaként tiszteltek.<sup>42</sup>

E szerint mind, a mit az iszlám-vallók együttes érzése javal, az helyes és számot tart elismerésre: még pedig abban az értelemben helyes, a melyet ez a közmegegyezés adott neki. A koránszövegnek és a szunnának csak az az értelmezése és alkalmazása jogosult, a melyet a consensus elfogadott — ily értelemben tehát a tulajdonképi autoritas interpretativa a közmegegyezést illeti meg —; csak azok a dogmatikai fogalmazások vallásszerűek, a melyekben, gyakran kemény tusák után, a közmegegyezés végül megnyugvást talált; csak az istentiszteletnek és a törvénynek azon formái, a melyeket a consensus jóváhagyott, vannak kivonva minden elméleti gáncs alól; és csak azok a férfiak, csak azok az írások számítanak tantekintélyekül, a kiket vagy a melyeket a község közös érzése olyanokul elismert, még pedig nem zsinatokon, nem concilio-mokon, hanem szinte öntudat nélkül való vox populi útján, a mely együttességében nincs kitéve tévedésnek. Még majd közelebbről megismerkedünk ennek az elvnek alkalmazásával mint az orthodoxia kriteriumával s meglátjuk, hogy csak ennek az elvnek az iszlám életében folyvást érvényesülő uralmából magyarázható meg, hogy oly vallási jelenségekre, a melyek elméletileg iszlám-ellenesekül volnának kárhoztatandók, általános elismertetésük következtében végül az orthodoxia bélyege volt rányomható.

Ennek az idsmâ'-nak köre eredetileg inkább a

közérzésre mint a szilárd theologiai meghatározásra volt bízva. Hiába kísérelték meg azt időben és térben korlátozni olykép, hogy idsmâ'ul azt akarták megállapítani, a mi Muhammed „társainak“ vagy a medínai régi tekintélyeknek megegyezéséül volt kimutatható. Így megszorítva az idsmâ' nem felelhet meg többé a későbbi alakulatoknak. Másrészt viszont a theologiai disciplina nem bízhatta az idsmâ'-t a tömeg ösztönszerű érzésére. Végül oly meghatározásban nyugodtak meg, mely szerint: az idsmâ' nem egyéb mint bizonyos korban az iszlám elismert vallástudósainak megegyező felfogása és tanítása. Ezek a férfiak a „kötésnek és oldásnak“ emberei, ők vannak hivatva, hogy a törvényt és a tant értelmezzék meg kiderítsék, hogy alkalmazásának helyességéről ítéljenek.

Könnyű felismerni, hogy ebben az elvben rejlenek az iszlám részére a szabad mozgás és a fejlődés lehetőségének csirái. Kivánatos correctivumul szolgált a holt betű és a személyes tekintély zsarnoksága ellenében. S valóban, legalább a multban, az iszlám alkalmazkodó képességének kiváló tényezőjéül vált be. Mi mindent alkothatna még következetes alkalmazása a jövőben!

7. A közmegegyezés elvétől hadd tekintsünk vissza megint a törvényfejlődésen belül megnyilatkozó eltérésekre.

Nagyrészt meglehetősen kicsinyes részletek azok, a melyekben a fönt említett ritusok egymástól különböznek s teljesen érthető, hogy ezek az árnyalatok nem adtak alkalmat szekták különválására. Igen sok alaki eltérés mutatkozik pl. az imaritus módjaiban: vajjon bizonyos formulákat hangosan vagy halkan kell



e elmondani; vajjon az ima elején a bevezető „Alláhu akbar“ (Isten nagy) szavaknál a vállhoz viszonyítva mily magasra emelendők a kezek; vajjon aztán ima közben a kezek egyenesen leeresztendők (Málik) vagy pedig egymás fölé helyezendők-e; utóbbi esetben kérdés, a köldöktájon fölül vagy alul-e; a térdhajtások és leborulások egyes kisszerű formaságaiban is vannak különbségek. Érdekesebb a vita arról a kérdésről: vajjon az ima érvényesnek tekinthető-e, ha asszony tartózkodik az imádkozó mellett, vagy ha éppenséggel az imádkozók soraiban elhelyezkedett. Itt Abû Hanîfa iskolája a többivel ellentétben határozottan antifeminista állást foglal. Ezen aprólékosságok közepette érdeklődésemet kiváló módon egyetlen egy vitás kérdés ragadta meg, mert vallásos tekintetben messzire ható jelentőségűnek látszik. Az iszlám ritusának nyelve az arab. Minden vallásos formula a korán nyelvében adandó elő. Már most, ha valaki az arab nyelvet nem bírja, szabad-e a *Fâtihát* (a koránt bevezető ezt az imát az iszlám Miatyánkjának nevezték el) az anyanyelvén elmondania? Csak Abû Hanîfának iskolája, a ki maga is perzsa származású volt, engedi meg határozottan ezt a nyelvet az áhitat gyakorlásánál. Ellenfelei meg is vádolják érte a mágismus iránti vonzalommal.

A szertartásos életnek egyéb mozzanataiban is néha oly eltérések mutatkoznak, a melyek elvi felfogásokból erednek. Ide vágnak nevezetesen a bűjtöplés és bűjtszegés dolgában fölmerült különbségek. Abû Hanîfa elnéző a bűjttörvénynek nem szándékos megszegése iránt, ellenben Málik és Ibn Hanbal szerint a szigorú törvény téves megsértése is az illető nap bűjtjét érvénytelenné és a törvényszerű pótlást



szükségessé teszi. Hasonló pótlást követelnek az oly bűjtért, melyet egészségi okokból kellett elmulasztani. Továbbá: egy hitehagyott, a ki bűnbánólag visszatér az iszlám ölébe, a hitehagyottságának idején elmulasztott valamennyi bűjtöt közönséges napokon tartandó pótló bűjtökkel köteles helyrehozni; Abû Hanîfa és Sâfi'î eltekintenek a bűjttörvény ily arithmetikai kezelésétől.

Az étkezési törvényeknek tárgyalása a régi hagyományokban a törvényszerűségnek ebben a fejezetében is alkalmat ad némi eltérésre. A véleménykülönbség legelőbb is abból a subjectív kriteriumból indul ki, melyet a korán az állatoknak ételül való élvezhetőségére fölállít (al-tajjibât „az izletesek“, I. fönt 16. l.). Leggyakoribb az eltérés talán a lóhús dolgában, melyet némely madzâhib megengednek, mások megtiltanak.<sup>43</sup> Igaz, hogy sok esetben ezek a viták tisztára casuistikus természetűek,<sup>44</sup> minthogy gyakran oly állatokról folynak, a melyek a valóságban soha eledelelül nem szolgáltak.<sup>45</sup> Ebből a körből is egy példát: Mâlik a többi iskolával ellentétben ragadozó állatok húsát nem tartja eltiltottnak. Gyakorlatilag ugyan ez a különbség ő nála is ki van egyenlítve azáltal, hogy az ekkép a harâm (tilalom) köréből kivont állatok élvezetét makrûh (kerülendő) gyanánt kárhoztatja. Ezzel az alkalommal kiemelem, hogy ezek a viták nagy részükben a helyeslésnek vagy helytelenítésnek fokáról, bizonyos cselekedetek vagy tartózkodások kötelező vagy csak kívánatos voltáról folynak.<sup>46</sup>

De a ritualis vonatkozások nem meritik ki a törvény szabályozta életet. Hiszen az iszlám vallástörvénye magába foglalja a jogéletnek valamennyi elágazását, polgári-, büntető-, közjogot. A törvénykönyv-

nek egyetlen fejezete sem kerülhette el, hogy a vallástörvény alapján ne szabályozták volna; a magán és nyilvános életnek minden vonatkozásait felöleli egy vallási kötelességtan, a melynek segítségével a theologiai jogászok az iszlámvallónak egész életét a vallás követelményeivel akarták összeegyeztetni. Alig van a jogtudománynak oly fejezete, a melyben a különböző orthodox iskoláknak nézeteltérései nem érvényesülnének. Itt pedig már nem mindig mellékes, hanem néha oly kérdésekről van szó, a melyek mélyen belevágnak a családi életbe. Említsünk csak egyet: azt, hogy mekkora a nő jogi képviselője (*valî*) illetékességének köre a házasság megkötésénél. A különböző iskolák véleményei megoszlanak azokat az eseteket illetőleg, a melyekben a *valî*-nak joga van óvást tennie a megkötendő házasság ellen; megoszlanak az iránt is, mennyiben múlhatatlanul szükséges a *valî*-nak közbenjárása a házasságkötés törvényes érvényességéhez.

A jogi eltérésekhez tartozik még Abu Hanifának és néhány más tanítónak sokat vitatott állásfoglalása a pörrendtartásnak egy fontos kérdésében. Ők ugyanis szembehelyezkedtek avval a számos hagyományra alapított gyakorlattal, mely szerint birtokjogi pörökben, az igény bizonyítására szükséges két tanu hiányában, az egyik a panaszosnak (*actor*) esküjével helyettesíthető; ők a korán (2. sz. 282. v.) határozott utasítása értelmében két férfiúnak vagy egy férfiúnak és két nőnek tanuságát követelik annak a félnek javára, a kire az *onus probandi* hárul; nem helyeslik a tanuvallomásnak más bizonyító eszközökkel való helyettesítését.<sup>47</sup>

Megismerni a muhammedán törvény tanításainak



számos eltérését; tanulmányozni a bizonyítékokat, melyeket az ellenkező vélemények és gyakorlatok képviselői a maguk fölfogása javára fölhozhatnak; megbírálni az egyes iskola szempontjából a többiek bizonyítékait: mindez az iszlám theologiai jogtudományának kiváló ágát teszi s mindenkor alkalmat szolgáltatott a tudós éleselméjűség tanusítására oly területen, mely az iszlám tömegei számára a legfontosabb vallásos érdeket képviseli. Annak a jelentőségnek arányában, a melyet a kutatás ezen területének tulajdonítottak, rajta a törvénytudomány legrégibb korszaka óta gazdag irodalom keletkezett.<sup>48</sup>

8. Inkább mint a jogi iskolákon belül fölmerülő eltérések részletei figyelmünkre a törvény fejlődésének általános irányzata tarthat számot. Ezen a ponton azoknál, a kik az iszlámot meg akarják ismerni, a hermeneutika kérdései iránt kell valamelyes érdeklődést feltételeznünk. Oly vallásokban, melyeknek hitelveit és gyakorlásának módjait meghatározott szent szövegekből vezetik le, a jogi és a dogmatikai fejlődés azon az exegetikus munkán szemlélhető, melyet a szent szövegeken végeztek. Ily körökben a vallástörténet egyúttal az írásmagyarázatnak is története. Igen kiváló mértékben áll ez az iszlámról, melynek belső története azokban a módszerekben tükröződik, a melyek szerint szent szövegeit értelmezik.

Az imént rajzolt törvénytudományi törekvések általános irányzatának jellemzésére a következő tényeket bocsáthatjuk előre: A fikh embereinek nem volt célja, hogy a muszlimok életét a törvény korlátozó bástyáival megnehezítsék. Kezdetől fogva súlyt vetettek a korán szavainak követésére: „Alláh a vallásban nem rótt rátok megszorítást, (22. sz. 77. v.); Alláh könnyi-



teni kíván rajtatok és nem nehezíteni" (2. sz. 181. v.) Ezeket az elveket aztán a *hadîth* még sokszoros változatokban hangoztatja: „A vallás könnyűség”, azaz ment minden kelletlen nyűgözéstől. „Isten előtt a vallásban a legtehetsőbb a szabadelvű *hanîfaság*“ (*alhanî-fijja al-szamha*).<sup>49</sup> „Azért jöttünk, hogy könnyítsünk, s nem azért, hogy nehezítsünk“.<sup>50</sup> Az iszlámnak a régi nemzedékekhez tartozó egyik tanító tekintélye *Abdallâh b. Masz'ûd* (megh. 32/635) a törvény fejlesztésére vezérlő gondolatul kijelenti: „A ki a megengedettet eltiltja, épúgy ítélendő meg mint az, a ki a tiltottat megengedi.“<sup>51</sup>

Ettől az elvtől a törvény tanítói nem pártoltak el. Egyik legtekintélyesbikük, *Szufjân-al-Thaurî* (megh. 161/778), kijelenti: „Tudomány az, ha megbízható tudós tekintélye alapján valamit megengedünk; korlátozásoknak bárki könnyen találja módját“<sup>52</sup> Hasonló elvektől vezéreltették magukat később is a belátóbb tanítók. Jellemző a következő tétel az étkezési törvények köréből: „Ha van ingadozás, vajjon valamit megengedettnek vagy tiltottnak nyilvánítsunk (matâ turuddida bejn al-ibâha val-tahrîm), akkor a túlsúly a megengedést illeti, mert ez a gyökér“, azaz: önmagában minden meg van engedve; a tilalom járulékos; kétség esetén az eredeti állapotra kell visszanyulni.<sup>53</sup>

Ily fölfogásból kiindulva szállt aztán síkra az éleselméjűség, hogy kibuvókat találjon oly nyűgöző helyzetekből, a melyekben a koráni törvény szó szerinti alkalmazása belekényszerítette a hívőt. Némely nehéztést a szövegek szabadelvű exegesisével egyenest elmagyaráztak vagy enyhítettek. Hermeneutikus szabályokat állítottak föl, a melyek segítségével törvények

tilalmak kötelező jellegét (*vudsûb*) egyenest eltörölték. Úgy mondták, hogy a parancsoló vagy tiltó nyelvi fordulat a kíváncsnak,<sup>54</sup> érdemszerűnek jelölésére szolgál; az ilyképen kifejezett parancsnak nem teljesítése vagy tilalomnak áthágása tehát nem megy törvénszegésszámba, s nem von maga után büntetést.

Az iszlám első századának egyik kiváló törvénytánítója, *Ibrâhîm al-Nakha'î* (megh. 96/714—5) azt az elvet követte, hogy soha sem kell semmit sem föltétlenül megparancsoltnak vagy megtiltottnak nyilvánítani, hanem csak annyit kell kijelenteni: ezt ők (a társak) helytelenítették (*jatakarrahûna*), amazt ajánlatosnak mondták (*jasztahibbûna*),<sup>55</sup> A rá következő nemzedéknek egy tanítója, *Abdallâh ibn Subruma* (megh. 144/761—2) csak a megengedettről (*halâl*) akart határozottan nyilatkozni; azt vélte, nincs mód megállapítani, mi van (a kétségtelen hagyomány tilalmain túl) bizonyossággal megtiltva.<sup>56</sup>

Még sokféle példával lehetne bizonyítani, mennyire uralkodik ez az enyhe törvénytudományi fölfogás. De be kell avval érnünk, hogy az iszlám törvénytudósainak ezt a módszertani elvét egyetlen egy példán szemléltessük. A korán (6. sz. 121. v.) így szól: „Ne egyetek abból, a minél Allah nevét nem említettétek, mert ez vétek“. A tárgyilagos korán-magyarázat nem találhat ebben a törvényben egyebet mint szigorú tilalmat oly állat húsára, a melynek levágása előtt nem mondták a rítus-szerű áldásmondást.<sup>57</sup> Ennek a törvénytudószerű felszólításnak egész környezete tanuskodik róla, hogy „Allah említése“ határozott rítus-szerű cselekvést jelöl, nem pedig valami gondolatbeli megemlékezést Istenről és jótéteményeiről. „Egyetek azt — ezt olvassuk előzőleg — a minél Isten nevét



említették... Miért nem eszitek azt, a minél Isten nevét említették? Hiszen ő egyenkint részletezte nektek, a mit (élvezetek) megtiltott — ekkép inti azokat, a kik önsanyargatásból vagy a pogányság babonás szokásaihoz való ragaszkodásból (mert a pogányság is tiltottnak tekintett bizonyos eledeleket) oly önmegtartóztatást gyakoroltak, a melyről Muhammed kijelenti, hogy idejét multa és érvényét veszttette. De multhatatlan feltételül tűzte, hogy a megengedett állat élvezését meg kell hogy előzze az áldásmondás Allah nevének említésével.<sup>58</sup> Nyilván a zsidó szokásból van itt átvéve a vágás és élvezés előtt kötelező *berákhá*. Ennek mellőzését Muhammed „*fiszka*”-nek, bűnnek bélyegzi. Ez félreérthetetlenül bizonyítja a Muhammedtől elrendelt gyakorlatnak kötelező voltát. A minél a megelőző áldásmondás elmaradt, az nem szolgálhat eledelül. Így fogják is föl a törvénynek szigorú értelmezői — a négy iskola közül leginkább az Abû Hanîfáé — úgy az elméleti kóránmagyarázat mint a mindennapi élet gyakorlata szempontjából s a szigorúan törvényszerű életmódhoz ragaszkodó muszlimok a mai napig e szerint járnak is el. Még vadászatokon is (5. szúra 6. v.) a sólyomnak vagy vadászkutyának elbocsátását előzze meg Allah nevének említése. Csak evvel a feltétellel használható a megejtett állat eledelül.<sup>59</sup>

De a gyakorlati életben könnyen volt észlelhető, mekkora nehézséggel jár az ily törvénynek, illetőleg tilalomnak szigorú keresztülvitele. Mikép győződhetik meg a muszlim arról, hogy ennek a követelménynek tényleg megfeleltek? Ezért aztán a legtöbb iskolának törvénytudói csakhamar kitalálták, hogy a szövegnek tiltó nyelvtani alakja, melyet ez a törvény ültött, nem



vehető betű szerint; kívánságot fejez ki, a melynek teljesítése dícséretre méltó (*musztahabb*), de a melyet nem kell szigorúan kötelezőnek fölfogni s a mely tehát nem jár egy feltétlen törvénynek következtetéseivel.<sup>60</sup> Ha ennek a törvénynek, jobban mondva ennek a kívánságnak eleget nem tettek, azért az eledel megengedett voltán csorba nem esik. Fokenkénti könnyebítéssel végül ehhez az elvhez sikerült eljutni: „Ha muszlim vág le állatot, annak élvezése minden körülmények között meg van engedve, — akár kiejtette ennél Isten nevét akár nem“, mert „a muszlim mindig Istenre gondol, akár beszédjével nyilvánítja ezt, akár nem“. Ha pedig egyszer kialakult ily meggyőződés, akkor nem volt nehéz valamiféle hagyományos igazolást kieszelni, a mely a próphétára visszavezetett *hadith* alakjában helyeselte ezt a fel fogást.

Valóban a nyelvtan az ily szabadelvű gyakorlat pártján van. Mert tényleg nem lehet minden parancsoló módba öntött felszólítás elhanyagolását súlyos bűnnek itélni. P. a 4. szúra 3. versében olvassuk: „Tehát vegyétek nőül, a kik az asszonyok közül nektek tetszenek“. Ebből — így okoskodnak a theológusok — csak nem lehet következtetni, hogy nősülni kell; inkább csak annyit, hogy nősülni szabad — ha az ember akar. De nem hallgathatjuk el, hogy a kinyilatkoztatott isteni szó számos éles elméjű értelmezője közt akadnak olyanok is, a kik a parancsoló nyelvi alakból minden muszlim számára a házasság köteleességét és a nőtlenség tilalmát vezetik le. „Nősüljetek“ szerintök annyit tesz: „Nősülnetek kell“, nem csak: „Nősülnetek lehet“.

9. A legjellemzőbb példa arra a szabadságra

melylyel a koránmagyarázó iskolák a lemondást parancsoló törvény zsarnokságát enyhítik, annál a törvéynél kínálkozik, a melyről szerte azt hiszik, hogy ez határozott bélyeget nyom reá az iszlámszerű gyakorlati életre. Értem rajta a borivás tilalmát.

A borivást a korán „utálat“-ként kárhoztatja. De ismeretes, mekkora idegenkedéssel fogadta ezt a tilalmat az iszlám keletkezésekor a társadalom, mely nem szívesen cserélte föl az arab szabadságot a törvény nyügével.<sup>61</sup> Azt a tényt is érintjük, hogy az iszlám borköltészete<sup>62</sup> valamint az a szerep, melyet a mértéktelen borélvezet meg a mámor a khalifáknak, a kik pedig a vallásnak is fejei, és a birodalom előkelőinek mulatságain vitt, nem igen tükröznek oly társadalmat, melynek vallástörvénye azt az élvezetet „minden ocsmányság anyjának“ bélyegzi. De úgy hihetnők, hogy ez mind csak libertinismus, egy egyébként kötelezőnek elismert vallástörvény könnyűvérű megszegése.

Ámde ebben a pontban már korán jelentkeznek bizonyos antinomistikus irányzatok. Már a prophétának néhány társa Syriában, legkiválóbbjuk Abû Dsandál, a kik minden korán ellenére vigan tovább boroztak, ezt a kihágásukat a korán ezen versével (5. sz. 94. v.) okolják meg: „Azok részére, kik hisznek s jó cselekedeteket gyakorolnak, nincs abban bûn, a mit élveznek, ha csak Istenben biznak és hisznek s jó cselekedeteket gyakorolnak.“<sup>63</sup> Igaz, a szigorú ‘Omar khalifa megvesszőztette őket ezért az írásmagyarázó szabadságukért.

Lényegesen más szempont alá tartozik az a jelenség, hogy a kelet theologusai mekkora elme-éllel igyekeznek koránmagyarázat útján a tilalom

köréből más erős italokat kivonni, a melyeket szigorúbb fölfogás helyes következtetéssel a borral egyformán ítél meg. Egyrészt az a fölfogás törekszik érvényesülésre, hogy a bor kivételével a többi ital nem magában véve, hanem csak a tőlük való *m e g r é s z e g e d é s* van eltiltva.<sup>64</sup> Sőt hagyományokat is költöttek erre a célra, egyikük pl. 'Ájisa nevében hirdeti a prophétai szót:<sup>65</sup> „Innotok szabad, de ne részegedjete meg“. Ilyen bizonyságok oltalma alatt még a jámborok sem szorítkoztak a tiszta vízre s a szigorúaknak nagy erőt kellett kifejteniök annak bizonyítására, hogy „a mi nagy mértékben élvezve részegséget okoz, az a legkisebb mennyiségben is meg van tiltva“. E mellett elterjedt egy másik theologiai iskola, mely a szóba kapaszkodva csak a tőkén termő bort (*khamr*) tekinti megtiltottnak. Egyéb erjedő folyadék szerintük *sarāb* (ital) vagy *nabîdz*,<sup>66</sup> nem bor, s így szabadságlevelet nyerhetett az alma-, datolyabor és hasonlók, az igazhitűek részére pedig tág kapu nyílt, melyen át — természetesen mindig feltéve, hogy az élvezet nem fokozódik ittassággá — szótári úton a „szomjúság“-nak tett nem egy engedmény vonult be.<sup>67</sup> Még oly jámbor khalifa is mint II. 'Omar — így tartja az egyik közlés<sup>68</sup> — állítólag megengedte a nabîdz-t. Egy 'abbászida khalifa, a ki óvakodott a törvénnyel ellentétbe kerülni, behatóan tudakolta kádijától, mit gondol a nabîdz felől.<sup>69</sup> S minthogy az ily italokról társadalmi okokból is nem szívesen mondtak le, a jogászoktól folytatott borvita a művelt társaságot is érdekelte, nevezetesen azért is, mert sokszorosan philologiai és irodalmi tárgyakhoz kapcsolódott. Azokban az aesthetikai körökben, melyeket al-Mu'taszîm khalifa udvarában összegyűjtött, a magasabb társadalom



diszeinek abban tellett nagy kedve, hogy a bornak classikus arab synonymikájáról váltottak eszmét s különös szeretettel tárgyalták a bortilalom viszonyát ehhez a synonymikához.<sup>70</sup> Aligha csalódunk abban a feltevésünkben, hogy a baghdadi művelt, szellemes körök nem éppen a legszigorúbb felfogással tárgyalták a bortilalmat. Ilyenkor megszólalt oly gondolkodás is, a mely a vallásos megszorításokat gyökeresen ellenezte, sőt a hozzájuk ragaszkodó jámborokat gúnynyal illette. Egy Dzû l-rummá-nak tulajdonított költeményt idéznek, a melyben őket egyenesen úgy jelölik, hogy „zsiványok, a kiket korán-olvasóknak neveznek“ (humu-l-luszûszu va-humjud'auna kurrâ'a).<sup>71</sup> Egy másik költő pedig így szól: „Ki tilthatja el a felhő vizét, ha a tőke vize vele összeelegyedik? Valóban ellenemre van az a nehezítés, melyet a törvényhagyományozók reánk rónak s tetszik nekem Ibn Masz'ûd véleménye“.<sup>72</sup>

A kúfai theologusok leleménye már a II. században alakított elméletet Ibn Masz'ûd értelmében. Ha nem is lehetett „a tőke vizét“ megengedettnek nyilvánítani, de a törvénytisztelő lelkiismeret részére mindenféle könnyítéseket teremtettek, a melyeknek jámborérzésű emberek is derakasan hasznát vették.<sup>73</sup>

Nem mennek ritkaságyszámba életrajzi adatok, melyek hasonlóak a következőhöz: Vaki' b al Dsarrâh, a legnevesebb irâki theologusok egyike, a kinek éppen asketa életmódját dicsérik, (megh. 197/813) „nagy kitartással itta a kúfaiak nabîdz-át“ s önámítással átsiklott azon, hogy ez az ital valójában nem egyéb bornál.<sup>74</sup> Khalaf b. Hisâm, híres kúfai koránolvasó (megh. 229/844) itta a sarâb-ot („italt“, nem mondják ám ördögnek az ördögöt) „az inter-

pretatio alapján\* (*alâ alta'vîl*); igaz, életrajzírója hozzá teszi, hogy élete vége felé ez a Khalaf megismételte az összes imákat, a melyeket azon a negyven éven át végzett, mikor meg nem tagadta magától a bort, hisz' a borivónak imái érvénytelenek s pótlásra szorúlnak.<sup>75</sup> Sarîk, kufai kádi Mahdi khalifa idején, a hagyományra mohó embereknek előadta a prophéta mondásait; a mellett érezhető volt szájából a nabîdz szaga.<sup>76</sup> Vagy egy példa a későbbi korból: Abû Manszûr Kuţb al-dîn al-amir-ról, a hidsra VI. századának híres vallásprédikátoráról, akit al-Muktafi khalifa a szeldsukok szultánjához, Szongor b. Meliksâh hoz követségbe küldött. Ez a jámbor ember, a ki holta után abban a tiszteletben részesült, hogy a dicsőített Dsunejd asketa mellé temették, egy értekezést írt a borélvezetnek megengedett voltáról.<sup>77</sup>

Természetes, a törvényes körökben megnyilatkozó ilynemű törekvések és jelenségek ellen megszólal a szigorúak tiltakozó buzgósága, a kik a némelyektől „a szunna ellenében hozott“ (*aḥdathâ*) szabadsággal szemben ahhoz ragaszkodnak, hogy éltük hosszát csak „vizet, tejet és mézet“ isznak.<sup>78</sup> Mint az iszlám története folyamán meginduló minden szabadelvű áramlat, úgy az itt vázolt könnyítésekre is fel tudják hozni a prophétának egy kárhoztató szavát. „Gyülekezetem — így beszéltetik a ḥadîth-t — egykor majd bort iszik; nem fogják igazi nevén nevezni s az ő fejedelmeik (*umarâ'uhum*) majd támogatják őket benne.“<sup>79</sup> És az ilyen embereket avval fenyegetik, hogy Isten őket mint a megelőző nemzetek vallásszegőit, majdan majmokká és disznókká változtatja.<sup>80</sup>

Azonban egy oly messzire ható tekintélyű theologiai iskolának, a minő a kúfai volt, állásfoglalása

ebben a kérdésben mindenesetre annyit bizonyít, hogy a jogászi elmeél a vallástörvény kifejtésében nem egy könnyítést eszelt ki, mely a betűszerinti értelem szigorúságát enyhíteni volt hivatva.

Az ily hermeneutikus mesterkedések megengedhetőségéről, alkalmazásuk módjáról és mértékéről szól azon ritusiskolák különbség tanainak nagy része, a melyekre a muhammedán világ oszlik. Az iszlám történetének szempontjából beérhetjük annak a megállapításával, hogy ezen iskolák túlnyomó többsége az ily szabad magyarázatot sok esetben gyakorlatilag is érvényesítette, abból a célból, hogy a törvényszerinti életet a későbbi alakulás tényeivel összhangzásba hozza, hogy Mekka és Medina szűk törvényét a táguló viszonyokra szabja, mivel új országok meghódítása folytán, gyökeresen eltérő életformákkal való érintkezés következtében oly követelmények merültek fel, melyeket a törvényszövegek szó szerinti értelmével bajosan lehetett összeegyeztetni.

A muszlim törvénytudósok szellemölő kicsinyeskedései kizárólag ebből a szempontból követelik a vallás- és kulturtörténelem figyelmét s ily októl indítva bocsátkoztam egyes utalásokba oly kérdések felől, melyek a vallásethika szempontjából vajmi meddők. Másrészt előkészítésül szolgálnak előadásaink utolsó fejezetéhez, melyben az új és legújabb viszonyokhoz való alkalmazkodásról lesz szó.

10. Végül pedig még két káros hatásról kell megemlékeznünk, a melylyel a theologiai gondolkodásnak éleselméjű szőrszálhasogatásra való nevelése járt. Az egyik az ily törekvések által előidézett általános irányzatban nyilvánult; a másik a vallásos élet igaz lényegének ártalmas értékelésére vezetett.



Előbb az első hatás. A vázolt törekvések kivált 'lrâkban<sup>81</sup> a casuistika és szörszálhasogatás szellemét juttatták uralomra. Azok, a kik Isten igéjének értelmezésére és a vallásos életnek szerinte való szabályozására vállalkoztak, képtelen leleményekbe és sivár magyarázgatásokba vesznek, oly eshetőségek kieszelésébe, a melyek soha be nem állanak, oly kérdések kutatásába, a melyekben a körmönfont szörszálhasogatás a legmerészebb, legzabolátlanabb képzelettel párosul. Messzi fekvő, a valóságban be nem álló, casuistikusan megszerkesztett jogesetekről vitatkoznak pl.: mily örökösödési jog illeti meg az ötödizigleni ősatyát egy gyermektelenül elhalt ötödizű unoka hagyatékával szemben.<sup>82</sup> Pedig ez még aránylag enyhe példa. Különösen a tarka változatú örökjog porondján szeretett már régi időben ez a casuistikus szellemi torna tombolni.<sup>83</sup>

Még a népi babona is anyagot szolgáltat ily gyakorlatoknak. Minthogy a néphit az embernek állattá változását a természeti lehetőségek körébe sorolta, komolyan tárgyalják az ily elvarázsolt emberek jogi viszonyait, törvény előtti felelősségüket.<sup>84</sup> Minthogy pedig másrészt a daemonok gyakran öltenek emberalakot azért ennek az átalakulásnak vallástörvényi következményeit is mérlegelik, így pl. teljes komolysággal vitatják, vajjon ily lények beleszámíthatók-e apénteki istentiszteleten résztvevők kötelező számába.<sup>85</sup> Az isteni törvénynek arra is kell világosságot derítenie, miként kell tekinteni az igazi embereknek emberalakú daemonokkal kötött — a néphit szerint lehetséges — házasságából eredő utódokat, mily családjogi következményekkel jár az ily házasság. Tényleg a *munâkahat al-dsinn* (dsinn-házasság)-ról<sup>86</sup> ezekben a

körökben épp oly komolysággal tárgyalnak, mint a kánoni jog bármely fontos tételéről.<sup>87</sup>

Ilyen vegyes házasságok szószólói. a kik közé Haszan al-Baszrî is tartozik, a szunna-tisztelők köréből ily házassági frigyek számos példáit hozzák fel. Damîrî, egy igen fontos zoologiai szótár szerzője, a ki „dsinn“ czimszó alá csoportosít ilyenmő tényeket, elbeszéli, hogy ő maga személyesen érintkezett egy sejkkel, a ki házasságot folytatott négy női daemonnal.

A jogi mesterkedés kieszel továbbá fogásokat (*hijal*), a melyeket az ember bizonyos helyzetekben hasznára fordíthat; az ily jogi fictiók szerves alkotó részét teszik a fikh-nek. Gyákrán. pl. eskü esetén, a lelkiismeret csillapítására szolgálnak. A jogtudóshoz „kibúvókért“ fordul az ember, s tevékenységének ez az oldala nem igen szolgálhatott a muszlim társadalom erkölcsi lelkületének megszilárdítására. Az ommajjád kornak egy költője úgy tartja, „hogy nincs áldás az oly eskün, a melynek nincs kibúvója“.<sup>88</sup> Evvel a szükséglettel a jogi tanulmány derekasan számolt. Bár a többi sem marad el, mégis leginkább a hanefita iskola — nem hiába állott Irákban a bölcsője — vált ki ily fogások kieszelésében.<sup>89</sup> Ebben elől járt a mestere. Fakhr al-dîn al Râzî, a nagy írásmagyarázó és vallásphilosophus. rengeteg koráncommentárjában hosszú kitérést szentelt Abû Hanîfa imâm jelességeinek. A legtöbb példa, melylyel jogi mélységét bizonyítja, az eskütörvény bonyolult kérdéseire igyekszik megoldást találni.<sup>90</sup>

El kell ismerni, nem csak a jámbor érzés lázadt fel az ellen, hogy az uralkodó theologia ilyenmő mesterkedéseket a vallással, az isteni igével kapcsolt össze, — negyedik előadásunk majd a K. u. XI.

századból adja a legerősebb példát erre a fellázadásra —, hanem a néphumor is neki szabadította gúnyját ezeknek a mély tudományú jogferditőknek elbizakodott, gőgös üzelmeire. A kúfai Abû Jûszuf (megh. 182/795), az imént említett Abû Hanifa tanítványa, al-Mahdi és Hârûn al-rasid khalifák nagy kâdî-ja, irodalmi bûnbakja a jogászokon csúfolódó népi élcznek, a mely az Ezeregy éjszaka meséibe is behatolt.

Másodszor pedig a jogi szörszálhasogatás a vallásos élet irányát rontotta meg. A törvénykutató, casuistikus szellemű törekvéseknek elhatalmasodása a vallástudományban az iszlám tanítására — a mint más helyütt mondtam — lassan-lassan a jogászkodás bélyegét nyomta reá. Ennek az irányzatnak hatása alatt maga a vallásos élet is jogászai szempontok alá került, a melyek a jámborságot nem erősíthették, az istenfélelmet nem tehették bensővé. Az iszlámnak törvénytisztelő híve ennél fogva saját tudata szerint is folyvást hatalmát érzi az emberi törvénynek, mely mellett az isteni ige — épülésének eszköze és forrása — élete külső rendjének csak jelentéktelen részét szabályozza, sőt háttérbe szorul. Vallástudósokul azok tiszteltetnek, a kik a törvénygyakorlás módozatait jogi módszerrel kikutatják, és a mit ekkép kikutattak, azt mesterkedéssel továbbfejlesztik s megtartása felett kínos szigorúsággal őrködnek. Csak ő reájuk, s korántsem a vallásphilosophusokra, sem a moralistákra s még kevésbbé a világi tudományok képviselőire vonatkoztatták a prophétának tulajdonított kijelentést: „Községemnek tudósai (*'ulemâ*) olyanok, mint Izrael népének prophétái.“<sup>91</sup>

Már jeleztük, nem volt hiány komoly férfiakban,



kik szigorúan kárhoztatták a vallásos eszménynek ezt az irányváltozását, a mely az iszlámban oly korán jelentkezett s a kik komolyan odahatottak, hogy a benső vallásos életet a hajszálhasogató vallásjogászok karmaiból kiszabadítsák. Láttuk már, hogy értékes hadith-anyagra hivatkozhattak. Mielőtt ezt az üdvös visszahatást megismernők, az iszlámot még dogmatikai fejlődésének útján is kell kísérnünk.

---

### III. FEJEZET.

#### Dogmatikai fejlődés.

Prophéták nem theologusok. A hirdetés, a mely lelkiismeretük közvetlen ösztönzéséből fakad, a valóságos képzetek, a melyeket keltenek, nem lépnek fel megfontoltan tervezett rendszer módjára; sőt nagyobb-részt ellentállanak a szilárd rendszerítés minden kísérletének. Csak késő nemzedékekben, miután a hit első vallóit lelkesítő eszméknek együttes művelése következtében zárt közösség alakult, csak ekkor egyrészt belső folyamatoknak, másrészt a távolabbi környezetnek behatásai folytán jutnak érvényre azoknak a törekvései, a kik a prophétai hirdetés hivatott értelmezőinek érzik magukat, a kik a prophétai tanítás hézagait kiegészítik és kikerekítik, magát a tant gyakran meg nem felelő módon tolmácsolják, kimagyarázzák, azaz többnyire olyasmit magyaráznak beléje, a mit annak szerzője soha nem sejtett. E közben oly kérdésekre felelnek, melyeket az alapító soha megfontolásainak körébe nem vont, kiegyenlítenek oly ellentmondásokat, melyek őt magát soha nem nyugtalanították, kieszelnek kényes formulákat és gondolatsoraikból széles bástyákat emelnek, melyekkel, úgy hiszik, formuláikat belső és külső támadások ellen biztosíthatják. Szigorú rendszerbe foglalt tantételeiket utólag a prophétának szavaiból,

nem ritkán a betűiből vezetik le. Ily alapon azután úgy hirdetik azokat, mintha kezdettől fogva az alapítónak szándékában éltek volna; egymás közt vitatkoznak róluk s az elbizakodott éleselméjűségnek agyafúrt eszközeivel érvelnek azok ellen, a kik az élő prophétai igéből hasonló eszközökkel másnemű következtetéseket vonnak le.

Ily törekvések csak akkor érvényesülhetnek, ha a prophétai hirdetések mint megszentelt írásszövegek kánonikusan vannak össze foglalva és alakilag megállapítva. Ezek köré fonódnak a magyarázatok, a melyek elidegenítik őket attól a szellemtől, a mely igaz valójukat áthatotta. Inkább bizonyítani akarnak, mintsem magyarázni. Ezekből a soha el nem apadó forrásokból folynak a dogmatikus rendszeralkotók okoskodásai.

Nagyon kevészel keletkezése után az iszlám is rálépett a theologiai fejlődés útjára. Azokkal a folyamatokkal egyidejűleg, a melyekről a második fejezetben szó volt, az iszlámnak hitbeli tartalma is az elmélkedés tárgyává lesz; a ritus tanával párhuzamosan fejlődik az iszlámnak dogmatikai theologiaja is.

Nehéz volna magából a korából egységesen, lezárt, ellentmondásoktól ment hitrendszert megalkotni. A legfontosabb vallásos képzetekről csak egészen általános benyomásokat nyerünk, melyek a részletekben néha ellentmondó fölvilágosítást adnak. A prophétában uralkodó hangulat szerint a vallásos képzetet is különböző színekben tükrözteti a lelke. Már nagyon korán hárult az összeegyeztető (harmonizáló) theológiára az a feladat, hogy az ily ellentmondásokból eredő elméleti nehézségeket kiegyenlítse.



Muhammed hirdetései igen korán adtak módot az ellentmondások hajhászására, felkutatására és megvitatására. Már a prophéta életében lesték ellenfelei kinyilatkoztatásainak hézagait. Gúnyolódva ítélkeztek tanának határozatlan, ellentmondó voltáról. Ezért, bármennyire hangoztatja, hogy „ő arab (világos), minden görbeségtől mentes koránt hirdet“ (39. sz. 29, v. ö. 18. sz. 1; 41. sz. 2), Medinában mégis kénytelen megvallani, hogy az isteni kinyilatkoztatásban „részint szilárd alkotású versek vannak, s ezek teszik a könyv magvát; mások azonban kétségesek. Már most azok, a kiknek szíve rosszra hajlik, épp azt hajhászszák, a mi benne bizonytalan, nyugtalanságot akarván kelteni és értelmezésén okoskodván. Pedig nem ismeri annak az értelmét más, mint Isten és azok, a kik szilárdak a tudásban; ezek így szólnak: Mi hiszünk benne; minden a mi Istenünktől való“ (3. sz. 5).

Fokozott mértékben volt helyén a koránnak ily kutatása a következő nemzedékben, a mikor nem csak az iszlám ellenzői igyekeztek annak gyöngéit leleplezni, hanem maguk a hívők is kezdték a korábban jelentkező ellentmondásokat fontolóra venni. Majd mindjárt meglátjuk egy példán, miként lehetett a vallásnak egy alapvető tana, a szabad akarat mellett és ellen az okokat egyformán a koránból meríteni.

Mint az iszlám belső történetének minden mozzanatáról, úgy erről a szellemi mozgalomról is képet ad nekünk a *hadith*. Még magának a prophétának idejébe vezeti vissza s a kiegyenlítésbe is őt magát vonja bele. Valójában csak az ébredező theologiai elmélkedés korában indul meg ez a mozgalom. A *hadith* ellenben úgy tünteti fel, mintha a hívők avval zaklatták volna a prophétát, hogy a korábban dogmatikai

ellentmondásokat mutattak ki. Ilyen tárgyalásokon fölgerjed a haragja. „A koránt — így beszéltetik — nem azért nyilatkoztatták ki, hogy annak egyik részét a másikával üsssétek, a mint azt régebbi népek tettek az ő prophétáik kinyilatkoztatásaival; a koránban, ellenkezőleg, inkább az egyik rész igazolja a másikat. A mit belőle megérttek, a szerint cselekedjete; a mi bennetek zavart okoz, azt fogadjátok hívó lélekkel.”<sup>2</sup>

A naiv hit érzése úgy van feltüntetve mint a prophéta hirdetése. Ez a hadith módszere.

2. Résztint a politikai alakulatok, résztint kívülről ható ösztönzések a régi iszlámvallóknak dogmatikai okoskodásra egyébként kevéssé hajló köreit is korán arra készítették, hogy állást foglaljanak oly kérdésekben, a melyekre a korán nem ad határozott, kétségtelen választ.

Hogy a belső politikai alakulás dogmatikai vitákra csábított, azt a következő megfigyelés igazolhatja. Az omajjádok felülkerekedése adta az iszlám történetén belül az első alkalmat arra, hogy az új politikai és közjogi helyzeten kívül theologiai kérdéseket is pedzzenek, hogy az új intézményeket a vallásos követelmények szempontjából is megítéljék.

Ezen a ponton újra az iszlám régi történetének oly mozzanatára kell rátérnünk, a melyet már a megelőző fejezetben érintettünk: az ommajád uralom vallásos mivoltának megbirálására.

Ma már teljesen meghaladottnak tekinthetjük azt a felfogást, a melylyel régebben az Omajjádoknak viszonyát az iszlámhoz nézték. Régebben a muhammedán történetírói hagyományt követték, a mely az Omajjádokat és uralmuknak szellemét merev, szándékos ellentétbe helyezte az iszlám vallásos követel-



ményeivel; ennek a dynastiának uralkodóit, helytartóit, közigazgatási tisztviselőit egyenest úgy mutatták be, mint a keletkező iszlám régi ellenségeinek örököseit, a kikben új alakban éledt föl az ősi kurejsita szellem, ellenséges, vagy legalább is közönyös indulatával az iszlám irányában.

Igaz, ezek a férfiak nem voltak szenteskedők, nem imahősök. Az ő udvarukon az élet nem felelt meg mindenben azoknak a megszorító, önmegtagadó szabványoknak, a melyeknek gyakorlását a jámborok a muszlim állam fejeitől várták, és melyeknek részleteit hadithaikban a prophéta törvényeiképen hirdették. Ránk maradt ugyan nem egy hagyomány egyiküknek-másikuknak jámbor hajlandóságairól;<sup>3</sup> de a pietistákat, a kik előtt a medinai kormányzati viszonyok lebegtek eszményül, a mint azokat Abu Bekr és 'Omar korából ismerték, bizonynyal ki nem elégíthették.

De sehogysem vitatható el tőlük az a meggyőződés, az a tudat, hogy ők egy vallásos forradalommal létrejött birodalomnak élén állanak mint khalifák, vagy imámok, hogy ők maguk hű vallói az iszlámnak.<sup>4</sup> Tagadhatatlan, hogy hatalmas különbség tátong az iszlám állam kormányzatáról való fölfogásuk és azoknak a szenteskedőknek pietistikus várákozásai közt, a kik az ő cselekedeteiket tehetetlen dühvel figyelték s a kiknek elvtársai hagyományozták nekünk túlnyomó részben történetüknek adatait. A „koránolvasók“ kívánsága szerint bizony nem fogták fel kötelességüket az iszlám iránt. Meg voltak róla győződve, hogy új pályára terelik az iszlámot, s egyik legerősebb segítőjük, a rossz hírbe keveredett Haddsâds b. Jûszuf, bizonynyal az ő szellemükben beszél, ha 'Omar fiának betegágyánál az *ancien régime*-en gúnyolódik.<sup>5</sup>



Kétségtelentül új rendszer indul meg az Omajjádok uralomra léptével. Ők az iszlámot becsületesen „politikai oldaláról” fogták fel, „hogy az arabokat egyesítette és világuralomra vezette”.<sup>6</sup> Az a megnyugvás, melyet ők a vallásban találnak, nem csekély mértékben abból eredt, hogy az iszlám „magas dicsőségre tett szert, hogy a népek rangját és örökségét szerezte meg”.<sup>7</sup> Uralkodási feladatuknak azt tekintették, hogy az iszlám politikai hatalmi állását befelé és kifelé fenntartsák és kiterjesszék. Úgy hitték, evvel a vallás ügyét szolgálják. A ki az ő útjokat állja, avval úgy bánnak el mint a ki az iszlám ellen fellázadt, olyformán mint a hogy Ahab, Izrael királya, a buzgólkodó prophétát *‘ôkhêr Jiszrá’él*, — Izrael elszomorítójának (I. Kir. 18, 17) bélyegzi. Ha lázadók ellen harczolnak, a kik vallásos okokból szállnak velük szembe, akkor bennük az a meggyőződés él, hogy az iszlám ellenségei ellen forgatják kötelességük szerint a büntető fegyvert, az iszlám főnnállásának és fölvirulásának érdekében.<sup>8</sup> Ha szentelt helyek ellen indulnak, ha hajító fegyvereiket még a ka’ba ellen is irányítják, — a miért jámbor ellenségeik még századokon át a szentélysértés súlyos bűnét hányják fel nekik — ők maguk azt hiszik, hogy az iszlám és az állam érdekében annak ellenségeit fenytik meg, hogy az iszlám állam egységét és belső hatalmát veszélyeztető üszköt oltják.<sup>9</sup> Az iszlám ellenségeiül pedig mind azokat tekintik, a kik az ő államférfiúi belátásukkal megszilárdított államnak egységét bármely ürügyön zavarják. A prophéta családja iránti minden kedvezésük mellett, — a melynek bizonyítására Lammens nem rég Mo‘ávijáról szóló művében összegyűjtötte az adatokat,<sup>10</sup> — mégis harczra kelnek az ‘alida trónkövetelők

ellen, a kik az ő államukat fenyegetik; nem kerülgetik Kerbelâ napját, melynek véres eseményeit sí'ita átkozóik a mai napig martyrologiáik legfőbb tárgyának tartották meg.

Az iszlám érdekét lehetetlen volt az államétól elválasztani. A hatalomszerzés náluk vallási siker számába ment. Hűséges követőik megértették az ő iszlámfejllesztő tevékenységüket. Hisz dicsőségük megéneklői is folyvást az iszlám bátyájaként magasztalják őket. Híveik körében, úgy látszik, akadtak, a kik még személyöket is ugyanavval a vallásos szentséggel ruházták fel, a melyet a prophétai család jogainak bajnokai a származásuk által megszentelt 'alida trónkövetelőknak tulajdonítottak.<sup>11</sup>

Másként tekintették az Omajjádokkal bekövetkezett változást azok a jámborok, a kik oly országról álmodoztak, a mely nem erről a földről való s a kik különböző ürügyökön a dynastiával valamint kormányzatuknak irányával szembeszálltak. Hiszen legtöbbjüknek szemében ennek az eredeténél fogva terhelt dynastiának már uralma is bűnben fogant. Ezek az ábrándozók az új kormányzatot törvénytelennek, vallásatlannak látták. Nem felelt meg theokratikus eszményüknek s akadályul tűnt föl előttük annak az Isten előtt tetsző birodalomnak gyakorlati megvalósításánál, a melyre ők törekedtek. Hiszen már eredetével a prophéta szent családjának jogát csonkitotta, politikai tevékenységében pedig kiméletlenül tört az iszlám szentségeire. Azonfelül pedig az uralkodó rendszer képviselői oly embereknek bizonyultak, a kik személyes maguktartásával sem teljesítették elég kényesen a jámboroktól megálmodott muszlim törvényt, „a kik, — mint a hogy Huszejnnel, az első 'alida trónköve



telővel, a prophéta unokájával mondatják — a sátánhoz engedelmesen ragaszkodnak, míg az Isten iránti engedelmet megtagadják, romlottságot tanúsítanak, az isteni rendet meghiusítják, a hadi zsákmányból jogtalan részt ragadnak,<sup>12</sup> s megengedik, a mit Isten eltiltott, megtiltják, a mit Isten megengedett.<sup>13</sup> Mellőzik a szent szunnát s önkényes, a vallásos felfogással ellenkező intézkedéseket tesznek.<sup>14</sup>

Már most a vallásnak meg nem alkuvó képviselői azt követelték, hogy ilyen emberek ellen végsőig kell küzdeni, hogy legalább tartózkodni kell mindentől, a mivel uralmuk iránt elismerést nyilvánítanak. Ezt elméletileg könnyű volt kimondani, de annál nehezebb lett volna ezt a felfogást gyakorlatilag érvényesíteni. Mégis csak az állam java, a vallásos közösség érdeke előbbrevaló minden egyébnél; ez pedig rázkódtatások elkerülését követelte, tehát a tényleges uralomnak szükségszerű megtűrését. Istenítéletre való felebbezésük, a mely jámbor átkozódásokban tört ki,<sup>15</sup> hatástalan fegyvernek bizonyult. A mit Isten eltűr, avval ember ne ellenkezzék — mondták, — hanem vesse reménységét abba, hogy egykor Isten a jogtalansággal teli világot joggal fogja megtölteni. Ezekből a csendes reménységekből alakult ki a valóságnak az eszménnyel való kiegyeztetésére a *Mahdî*-eszme, a szilárd hit, hogy támad egykor az Istentől helyes úton vezérelt theokratikus uralkodó. Erről egyébként még lesz szó. (V. fejj., 12.)

Az iszlámban a kormányhatalomnak egyik külső megnyilatkozása az uralkodónak theokratikus jellegével kapcsolatos az a tisztje is, hogy mint *imám*, mint liturgiai előljáró, ő vagy helyettese vezeti a nyilvános istentiszteletet. Bármennyire ütköztek is meg a



jámborok azon, hogy az istentelenség megtestesítőjét ebben a főpapi szerepben lássák — hisz arra is képeseknek tartották őket, hogy bortól mámorosan végzik —, evvel is megbékültek. A jámborok vallási türelme megnyugodott abban a formulában, hogy — az állam békéjének érdekében — „a jámbor mögött és a gonosztevő mögött elvégezhető a *şzalât*.“

De nem mindenki állapotodott meg ennél a passzív magatartásnál. A kérdés még elvi elintézésre várt. A mindennapi élet tapasztalatai, a vallás meg nem alkuvó képviselőinek követelményei annak a megfontolását tolták előtérbe: vajjon egyáltalán lehet-e a törvény megszegőit elvileg a vallásból kirekeszteni, s vajjon velük szemben a jámborok olybá veendőek, mint az erőszaknak engedő üldözöttek. Elvégre amazok is muszlimok, kik szájukon hordják s talán szívében is vallják a hitet Istenben és a prophétában. Igaz, hogy a törvény megszegésében bűnösök, — engedelmetlenségnek és ellenszegülésnek mondták ezt —, de hisz a mellett hívők. Egy nagy párt ezt a kérdést oly értelemben oldotta meg, a mely a valóság követelményeinek még sokkal jobban megfelelt mint az átlagnak ama szenvedő magatartása. Ez a párt azt a tételt állította: minden a hiten múlik, a hit mellett a gyakorlati, cselekvő magatartás nem lehet ártalmas, úgy a mint másrészt semmi törvénykövető cselekedet mit sem használ, ha hitetlenséggel kapcsolatos. *Fiat applicatio*. Az Omajjádok e szerint valóságos, jó muszlimokul vannak igazolva; mint *ahl al-kibla*, mint olyanok, kik imájukat a kibla felé irányítják s így az igazhitűek közösségéhez tartozóknak vallják magukat, igazhitűekül el is ismerendőek; a jámboroknak ellenük irányuló aggodalmaskodásai merőben alaptalanok.

Az a párt, melynek hívei ezt a türelmes tanítást elvileg fölállították, *murdsi'*a-nak nevezte magát.<sup>16</sup> A szó a „halogatók“-at jelenti, azaz olyanokat, a kik nem bizakodnak el annyira, hogy ők ítélnének az emberek sorsáról, hanem Istenre bizzák, hogy fölöttük törvényt lásson és határozzon.<sup>17</sup> A jámboroknak hozzájuk való földi viszonya rendben van, ha ők maguk az igaz muszlim hit közösségéhez tartozóknak vallják magukat.<sup>18</sup>

Ezeknek az embereknek gondolkodása hozzáfűződhetett a belső küzdelmek régebbi szakában megnyilatkozott enyhe irányzathoz, azon férfiakéhoz, a kik nem vettek részt abban a harczi kiáltásban, vajjon 'Ali vagy 'Othmán igazhitűnek vagy bűnösnek s az utóbbi esetben a khalifiai méltóságra érdemetlennek tekintendő, — ők is Istenre bízták, hogy ebben a kérdésben döntsön.<sup>19</sup>

Ilynemű szerényebb gondolkodás természetesen nem volt inyére azoknak a jámbor elemeknek, a kik az uralomra jutott államkormányban és annak képviselőiben tisztára istentelenséget és hitszegést láttak. A *murdsi'*ták elnéző felfogása legalább is egyenes ellentétben állott az 'alidák híveinek avval a követelésével, hogy a theokratikus állam isteni jogon épüljön és a prophéta családjától kormányozandó. Ezért *murdsi'*ták és Ali-pártiak merev ellentétben állanak egymással.<sup>20</sup>

Még sokkal határozottabban jelentkezik az ellentét egy másik lázongó mozgalommal szemben, melynek megindítói a fennálló államforma legelkeseredettebb politikai ellenfelei: a *khâridsiták*, a kikről későbbi alkalommal még szó lesz. (V. fejj., 2). Minél előbbre haladtak az Omajjádok sikerei, minél inkább kihegyeződtek a szemben álló pártok ellentétei, annál több okuk volt a *murdsita* érzelműeknek, hogy elvi föl-



fogásukat kiélezzék, hogy annak megállapításánál még egy lépéssel tovább menjenek s hogy határozottan állást foglaljanak az uralkodó rendszer kárhóztatása ellen. A khâridsiták ugyanis avval a jelszóval háborgatták a birodalmat, hogy a pusztá hit nem elegendő, hogy a ki gonosz bűnöket követ el, könyörtelenül kizárandó a vallás közösségéből. Mi lesz ilyenképen a szegény Omajjádokkal, a kik a khâridsiták szemében a leggonoszabb törvényszegők? <sup>21</sup>

Ez a dissensus, a mely visszanyúlik az iszlám fiatal korába (időbelileg pontosan meghatározni nem sikerült), okát és eredetét tehát a politikai alakulás sajátosságában leli, valamint abban a viszonyban, a melybe a muszlim népnek különböző rétegei evvel az alakulással szembe helyezkedtek. Eredetileg nem a dogmatikai szükséglet adta az ösztönzést annak a kérdésnek megvitatására, mily szerepet visz az *'amal*, a gyakorlat, a cselekedet valakinek muszlimmá való minősítésében. <sup>22</sup>

Majd oly idő következik be, a melyben a közvetlen állami érdek nem sürgeti többé ennek a kérdésnek feszegetését. Ekkor inkább akademikus érdekű vitáknak lesz tárgyává s hozzáfűződnek még némi dogmatikus aprólékosságok és agyafurtságok. Ha egyszer az *'amal* nem multhatatlanul szükséges eleme az igazhitűségnek — így érvelnek az ellenfelek —, akkor egy éleselméjű mordsita ebből azt is következtetheti, hogy az sem bélyegezhető *kâfir*-nak, a ki a nap előtt leborul: ilyes tett is csak jele a hitetlenségnek, nem magában hitetlenség (*kufir*). <sup>23</sup>

A mordsita eszmemenetből az általános dogmatikai vitapontoknak nevezetesen egy kérdése fejlődött ki, a melyen a muszlim theologusok folyton-



folyvást okoskodnak: lehet-e az igaz hitnek nagyobb vagy kisebb fokát megkülönböztetni? Ily fokozatos megkülönböztetésnek nincsen helye azoknak felfogása szerint, a kik a gyakorlatot nem tekintik a muszlim-jelleg elmaradhatatlan vonásának. Ilyenkor elenyészik a „mennyi“ kérdése. A hit nagysága sem rőffel nem mérhető sem lattal nem mérlegelhető. Ellenben azok, a kik a hitvallás mellett a vallásos gyakorlatot is az igazi muszlim meghatározásához feltétlen elemül követelik, megengedik, hogy a hit nagyságát arithmetikusan is lehet megítélni. Hisz' maga a korán is szól „a hitnek gyarapodásáról“ (3. sz. 167.; 8. sz. 2.; 9. sz. 125. és egyebütt), „a vezetés gyarapodásáról“ (47. sz. 19.). A cselekedeteknek nagyobb vagy csekélyebb mennyisége a hitállomány tágabb vagy szűkebb terjedelmét állapítja meg. Az iszlám orthodox theologusainak körei nem bírtak elméletileg teljesen meg-egyezni ebben a kérdésben. Oly dogmatikusok mellett, a kik a hit dolgában plusról és minusról hallani nem akarnak, akadnak viszont mások, a kik ragaszkodnak a formulához: „a vallást a hit és a cselekedet alkotja, gyarapodhatik és megfogyhat“.<sup>24</sup> Az irányon mulik, melyet az orthodoxián belül követ a hívő. Ily finomkodásokba vész az a vitás kérdés, mely eredetileg az államkormányzat terén támadt.<sup>25</sup>

3. De szinte egyidejűleg egy más területen valóságos dogmatikus gondolkodásnak első csirája kelt ki. Nem okoskodnak általánosságban arról, vajjon ez vagy amaz igazhitűnek ismerendő-e el, hanem mélyen a hitbe vágó képzet dolgában egész határozottan állást foglalnak a hagyományos, naiv, minden elmélkedéstől idegenkedő néphittel szemben.

Az iszlámban ennek a hitnek megrendülése nem

esik egy időbe a tudományos vizsgálódással, nem jelentkezik annak eredményeül. Nem a fejledező intellectualismusból következik. Sőt inkább azt állíthatni, hogy a hitképzetek mélyítése idézte elő: a jámborság, nem a szabadelvűség.

Az ember feltétlen függésének eszméje a legvaszkosabb képzeteket alkotta az istenségről. Allah korlátlan kényúr: „nem lehet őt kérdőre vonni az iránt, a mit tesz“ (21. sz. 23.). Az emberek az ő kezében akarats nélküli játékszerek. Meg voltak győződve, hogy az isteni akaratra nem szabható a mindennemű korlátoktól határolt emberi akaratnak mértéke; hogy az emberi képesség semmivé zsugorodik Allahnak korlátlan akaratja és feltétlen hatalma mellett. Allah hatalma arra is kiterjed, hogy megszabja az emberi akaratot. Az ember csak arra tarthat, a merre az ő akaratját Allah irányítja, még erkölcsi cselekvésében is. Ehhez való akaratját is Isten mindenhatósága és örök határozata szabja meg.

De épp oly bizonyosnak kellett a hívő előtt lennie, hogy Allah nem erőszakoskodik az embereken, hogy az ő gondviselésétől távoltartandó oly képzet, mely még egy földi uralkodónak képét is kétségtelenül eltorzítaná: hogy ő *zâlim*, igazságtalan, zsarnok. És éppen jutalommal és büntetéssel kapcsolatban a korán gyakori ismétlésekben egyre hangoztatja, hogy „Allah senkin igazságtalanságot nem ejt, akkorát sem, a mekkora egy száalka a datolya magván“ (4. sz. 52.) vagy „mint egy csiragödröcske rajta“ (4. sz. 123.); hogy ő „senkire nem ró terhet, a melyet az el nem bír, hogy nála könyv van, mely az igazat mondja, s ne történjék velük semmi igazságtalanság“ (23. sz. 64.). „Allah pedig igazsággal teremtette az eget és a földet

s azért, hogy minden lelket jutalmazzon a szerint, a mit szerzett s ne történjék velük igazságtalanság“ (45. sz. 21.). De — így kellett a jámbor léleknek kérdeznie — gondolható-e nagyobb igazságtalanság mint oly cselekedeteknek jutalmazása vagy büntetése, melyekhez az elhatározó akarat az emberi képesség körén kívül esik? Nagyobb igazságtalanság annál, hogy Isten megfosztja az embert minden szabadságtól, minden önrendelkezéstől a saját cselekedetei dolgában, hogy a legkisebb apróságig ő határozza meg magatartását, hogy elvonja a bűnöstől a képességet a jó cselekedetre, hogy „szívét lepecsételi, látására, hallására vastag takarót terít“ (2. sz. 6.) s mégis megbünteti őt engedelmetlensége miatt s kiszolgáltatja őt az örök kárhozatnak?

Ilyen önkényes lénynek képzelhette számos Allah iránt odaadó, jámbor muszlim általában az ő Istenét: ime a függés érzetének túlhajtása. Hisz' a korábban számos a párhuzam a Pharaok szívének megkeményítéséről szóló bibliai elbeszéléshez, számos a változata annak a gondolatnak, hogy, a kit Isten vezetni akar, annak kitágítja a keblét az iszlám iránt, a kit pedig tévútra akar vezetni, annak összeszűkíti a mellét, mintha az eget kellene megmásznia (6. sz. 125.). Egy léleknek sincs megadva, hogy higgyen, hacsak Isten meg nem engedi (10. sz. 100.).

Alig akad még tétel, a melyre vonatkozóan a korából annyira ellentétes felvilágosítás volna következtethető mint éppen ebben a kérdésben, a melyet itt érintünk. A számos deterministikus nyilatkozattal legelőbb is szembeállítható a prophéta számos kijelentése, a mely nem Allaht tételezi fel megtévesztőnek, hanem a sátánt, a gonosz ellenséget



és csalárd sugalmazót (22. sz. 4.; 35. sz. 5., 6.; 41. sz. 36.; 43. sz. 35.; 38. sz. 20.) Ádám korától fogva (2. sz. 34.; 38. sz. 83. és kk.). És a ki az embernek teljes, még a sátán behatásától is ment szabadságát akarta vitatni, az is egész fegyvertárt találhatott ugyanabban a koránban, a melynek félre nem érthető kijelentéseiből a servum arbitrium egyenes ellentéte is következtethető. Az embernek jó és rossz cselekedetei, jellemzőképen, az ő „szerzeményének” jelöltetnek, tehát oly tetteknek, a melyekért ő maga fáradozott (p. 3. sz. 24. és gyakran). „Mint a rozsdá, úgy megfekszi szívüket az, a mi (rosszat) szereztek” (83. sz. 14.). Sőt, még ha a szívek lepecsételéséről van is szó, ez is igen jól összeegyeztethető azzal, hogy „hajlandóságukat követik” (47. sz. 15., 18.). A vágyakozás vezeti az embert tévútra (38. sz. 25.). Nem Isten teszi makacscsá a bűnösök szívét, hanem „azok (saját gonoszságuk által) keményednek meg... kemények mint a kő vagy még keményebbek” (2. sz. 69.). Sátán maga tiltakozik az ellen a vád ellen, hogy ő viszi tévútra az embert; ez magától messzire eltéved (50. sz. 26.). Ugyanez a felfogás érvényesül a történeti példákon is. A Thamudaeusok bűnös népéről pl. azt mondja Isten, hogy „a helyes útra vezette őket, de ők az igaz vezetésnél inkább szerették a vakságot. Ekkor elérte őket a menny köve, a megálázó büntetés azért, a mit maguknak szereztek. De megmentettük azokat, a kik hittek és istenfélők voltak” (41. sz. 16.). E szerint: Isten vezette volt őket, de ők nem követték; szabad akarattal követték el, Isten intézése ellenére, a rosszat; szabadon szereztek meg maguknak. Isten vezérli az embert az útján; de az emberen áll, vajjon hálásan fogadja a

vezetést vagy konokul elutasítja (76. sz. 3.). „Mindenki a maga módján cselekszik“ (17. sz. 86.). „Isten az igazságot küldte; a ki akarja, legyen hívő; s a ki akarja, az legyen hitetlen“ (18. sz. 28.). „Ez (t. i. a kinyilatkoztatás) emlékeztetés; a ki csak akarja, az igaz útnak tart Isten felé“ (76. sz. 29.). Természetesen Isten ebben sem állja a gonoszok útját, megadja nekik a hatalmat és a képességet, hogy a rosszat tegyék, éppen úgy mint a hogy a jóknak megadja a képességet, egyengeti az utat, hogy a jót tegyék (*fa-szanujjassziruhu liljuszrâ . . . fa-szanujjassziruhu lil'uszrâ*; 92. sz. 7., 10.).

Élek ezzel az alkalommal, hogy ehhez egy észrevételt csatoljak, a mely elősegítheti a szabad akarat problémájának megértését a koránban. Muhammed ama nyilatkozatainak nagy része, melyet rendesen arra a következtetésre használnak fel, hogy Isten maga okozza az ember bűnösségét, maga téveszti meg, más megítélés alá esik, ha élesebben vesszük szemügyre azt a szót, melyet rendesen megtévesztésre magyaráznak. Ha a koránmondások egész sora úgy tartja, hogy „Allah vezeti, a kit akar, s eltévedni engedi, a kit akar“, ez nem azt tanítja, hogy Isten az utóbbiakat egyenest a rossz útra tereli. A döntő szó *adalla* ily kapcsolatban nem jelenti azt, hogy megtéveszt, hanem csak azt, hogy tévedni enged, hogy valakivel nem törődik, hogy neki a kivezető utat meg nem jelöli. „Engedjük őket (*nadzaruhum*), hogy ellenszegülésükben tévelyegjenek“ (6. sz. 110.). Képzeljünk valakit, a ki egyedül járja a sivatagot — ebből a képből eredt a koránnak kifejezés-módja vezetésről és eltévesztésről. A vándor határtalan téren bolyong, kémlelve a helyes irányt célja



felé. Ilyen az ember életének útján. Már most a ki hitével és jó cselekedeteivel Isten jóindulatára érdemesnek bizonyul, azt megjutalmazza avval, hogy vezeti; a gonosztevőt tévelyegni engedi, átengedi a sorsának, megvonja tőle a kegyét; nem nyújtja feléje a vezető kezét, de koránsem viszi maga a rossz útra. Azért használatos a bűnösökről a vakság, a tapogatódzás képe is. Nem látnak s azért czél nélkül, terv nélkül bolyonganak. Minthogy vezető nem segít rajtuk, menthetetlenül vesztükbe dőlnek. „Istentektől világosság jött; a ki lát, a maga javára teszi; s a ki vak, saját kárára az“ (6. sz. 104.). Miért nem élt a kigyújtott világossággal? „Mi neked kinyilatkoztatunk a könyvet az emberek részére; a ki (vele) vezérelteti magát, magának teszi, a ki pedig tévelyeg (*dalla*), saját rovására teszi“ (39. sz. 42.).

A magárahagyottság, az isteni gondozás megvonása oly képzet, mely a korábban azokhoz fűződik, kik előzetes maguktartásával az isteni kegyre érdemetlenekké váltak. Ha Istenről az van mondva, hogy ő megfélekez a gonoszokról, mert ők megfélekeznek róla (7. sz. 49.; 9. sz. 68.; 45. sz. 33.), ez csak ama képzetnek a következése. Isten megfélekez a bűnösökről, azaz: nem törődik vele. A vezetés oly jutalom, mely a jónak jár. A hitelenség az eltévedésnek nem következménye, hanem oka (47. sz. 9.; főkép 61. sz. 5.). Igaz, „a kit Isten tévelyegni enged, az nem találja meg az igaz utat“ (42. sz. 45.) és „a kit ő tévelyegni enged, annak nincs vezetője“ (40. sz. 35.), az vesztének megy eléje (7. sz. 177.). Mindenütt arról van szó, hogy Isten büntetésül megvonja az embertől vezetésének kegyét, nem arról, hogy ő vezetné tévútra s így okozná



az istentelenségét. Ezt a régi muszlimok, a kik az eredeti felfogáshoz még közel állottak, helyesen meg is érezték. Egy *hadith* így szól: A ki három pénteki ünnepi gyülekezetet becsmérő szándékkal (*tahârunan*) elmulaszt, annak Isten lepecsételi a szívét.<sup>26</sup> Azaz: a szív lepecsételtetése oly állapot, a melybe az ember a vallási követelmények elhanyagolása folytán süllyed. Egy régi ima pedig, a melyre a prophéta az iszlámra tért neophyta Huszajn-t oktatja, így szól: „Óh Allah, taníts meg engem helyes vezetésemre és óvj meg engem a lelkebeli gonosságtól“<sup>27</sup> azaz: ne hagyj engem magamra, hanem nyujtsd felém vezető kezedet. Megtévesztésről szó sem lehet. Ellenben az az érzés, hogy a magára hagyottság az isteni büntetésnek legkeményebb módja, már egy régi muszlim esküformában nyilatkozik meg: „Ha vallomásom nem felelne meg az igazságnak (assertorikus esküvésben) vagy ha fogadalmamat meg nem tartanám (promissorikus esküvésben), akkor Isten zárjon ki engem az ő erejéből és hatalmából (*haul va-kuvva*) s szolgáltasson ki engem saját akaratomnak és hatalmamnak“,<sup>28</sup> azaz: vonja meg tőlem vezérlő kezét, hogy saját segítségemre szoruljak, saját erőmből legyek kénytelen boldogulni. Így kell felfognunk azt is, hogy a koránban Allah a bűnöst eltévedni engedi, korántsem maga téveszti meg.<sup>29</sup>

4. Láthattuk, hogy a valláserkölcsei tudat egyik legfontosabb alapkérdésére nézve a korán a legellenzetesebb felfogások bizonyítására szolgálhatott. Hubert Grimme, a ki igen komolyan mélyedt el a korá theológiájának elemzésébe, meglelt egy fényvető szempontot, a mely ebből az útvesztőből kivezethetne. Azt

találja, hogy az ellentmondó tanítások, melyeket Muhammed a szabad akaratról és a kegyelmes kiválasztásról kinyilatkoztat, az ő tevékenységének különböző szakaiból erednek s a mindenkori benyomásoknak felelnek meg, melyeket a módosuló viszonyok benne keltettek. Az első mekkai időben a teljes akarat szabadságnak és felelősségnek álláspontján van, Medinában egyre inkább a megkötöttség, a *servum arbitrium* tana felé süllyed. A legvaskosabb nyilatkozatok pályájának utolsó idejéből valók.<sup>30</sup> Ez mindenesetre — feltéve, hogy e rétegeket keletkezésük időpontjára nézve biztosan meghatározhatjuk — termékeny útmutatás azok számára, a kik történeti megfigyelésre képesek. Ezek közé természetesen nem számíthatjuk a régi muszlimokat, a kik inkább azt érezték szükségesnek, hogy az ellentétes tanok közt keresztülvergődjenek, az egyikük vagy másikuk mellett állást foglaljanak s a tőlük elfogadott véleményt az ellentmondó adatokkal összeegyeztessék. Az iszlám egész területén uralkodó függési érzet kétségtelenül inkább az akarat szabadság tagadásának kedvezett. E szerint erény és bűn, jutalom és büntetés tisztán Isten kiválasztásától függ; az ember akarata nem számít.

De már igen korán (a mozgalmat mintegy a VII. század végéig kísérhetjük vissza) az ily kemény fel fogás bántotta a jámbor érzést, a mely nem tudott belenyugodni az olyan igazságtalan, zsarnok Isten fogalmába, a milyent az uralkodó népfelfogás széltiben vallott.

Az ilyen jámbor aggodalmakat még idegen behatások is fejlesztették, s egyre szilárdították, mélyítették. A syriai iszlámban hangzott el az első tiltakozás a korlátlan *praedestinatio* ellen. Keletkezését leg-



találókban Kremer fölfogása okolja meg,<sup>31</sup> hogy az iszlám régi tanítói a föltétlen determinismus iránti kétségeikhez az ösztönzést keresztény theologiai környezetükből vették, minthogy éppen ugyanazon időben a keleti egyházban foglalkoztatta az egyház tudósait ez a vitás kérdés. Damaskus, az omajjád khalifátus korában a muszlim értelmiségnek gyűjtőhelye, egyúttal középpontja annak a vizsgálódásnak, a mely a *ķadar*, a sorsmeghatározás tárgyában megindult; innen azután gyorsan terjed el távolabbi körökben.

Jámbor aggodalmak arra a meggyőződésre vezettek, hogy az ember nem lehet erkölcsi és vallásos cselekvésében egy változhatatlan előzetes határozatnak rabja, hanem ő maga a szerzője tetteinek s így maga az okozója üdvének vagy elkárkozásának. „*Khalk al-afāl*“, a tettek szerzése, így nevezték később azoknak tételét, a kiket — lucus a non lucendo — a *ķadar* megszorítói létükre éppen *ķadaritáknak* hívták, míg ők ellenfeleiket *dsabritáknak*, „a vak kényszerűség (*dsabr*) embereinek“ szerették mondani. Ez volt az első dogmatikai vita a régi iszlám körében.

Maga a korán mindkét pártnak egyaránt szolgáltatott bizonyítékokat; azonban egy mythologiai hagyomány, a mely mint afféle agáda korán fejlődött ki az iszlámban vagy pedig talán csak ezen vitatkozás folyamán alakult — ki vállalkoznék itt a keletkezési korok pontos meghatározására? — inkább a deterministáknak kedvez. Isten mindjárt a teremtés után Ádámnak egész utódságát óriásnak képzelt testi anyagából kis hangyarajok formájában kiszedte s már akkor állapította meg az üdvözülők meg az elkárhozók osztályait s beleforrasztotta az első ember testének jobb és bal oldalába. Minden egyes embryónak pedig



egy külön arra rendelt angyal egész élete sorsát előre jelzi (egy Indiából kölcsönzött képzet szerint: „homlokára írja”)<sup>32</sup>, azt is: vajjon üdvözülésre vagy kárhozatra van rendelve. Az eschatologiai hagyomány is ennek megfelelőleg deterministikus irányt vesz. Isten a szegény bűnösöket elég önkényesen küldi a pokolba. Csak a prophétának tulajdonított közbenjárás (*safâ'a*) lép itt föl enyhítő elemképen.

Azok a képzetek, melyeken az ily fölfogások alapulnak, sokkal mélyebben gyökeredztek a népben, semmint hogy a velük ellenkező ʔadarita tan, a mely a szabad elhatározásnak és a teljes felelősségnek elveit érvényesíti, a hívek nagy körét megnyerhette volna. A ʔadaritáknak keményen kellett védekezniök ellenfeleik támadásai és czáfalatai ellen, a kik a szent szövegek rég megszokott magyarázatával és az elébb idézett népies mythosokkal fölvértezve szálltak síkra. Az iszlám történetében a ʔadarita mozgalom nagy jelentőségű mint első, legrégibb lépés a hagyományos uralkodó fölfogástól való fölszabadulásra, nem ugyan a gondolatszabadság, hanem a jámbor lélek reménységének értelmében. A ʔadariták tanításában nem az értelem tiltakozik a megmerevedett dogma ellen, hanem a vallásos lelkiismeret lázong az ellen, hogy Istent és Isten viszonyát szolgálóknak vallásos lelkületéhez méltatlan módon fogják föl.

Hogy mekkora ellentmondásra találtak ezek a törekvések, mily kevés rokonérzéssel fogadták a ʔadariták gondolkodásmódját, erről megint számos hagyományos mondás tesz tanúságot, a melyet becsmérésükre koholtak. Mint más esetben, úgy ellenük is az orthodox közérzést a prophétával tolmácsoltatják. E szerint Muhammed őket a muszlim közösség mágu-

sainak nyilvánította. Mert úgy a mint Zoroaster hívei a jónak teremtményével szembe helyeznek egy principiumot, mely a rossznak okozója, úgy ők is az embernek rossz cselekedetét kivonják Allah teremtményének köréből. Így tehát nem Isten teremtménye az engedelmetlenséget, hanem az embernek autonom akarata. Majd meg Muhammeddel és 'Alival élesen elítéltetik a kádaráknak azt az igyekvését, hogy vitatkozás útján bizonyítják be tételeik jogosultságát; — sőt minden lehető szitkot és gúnyt is zúdítatnak a fejükre.

De még egy nevezetes jelenség lép itt föl. A damaskusi uralkodók is, a kiknek egyébként nem volt kedvükre való a dogmatikus érdeklődés, mégis kényelmetlennek találták, hogy a syr iszlámban lábra kap a kádará mozgalom. Néha egyenest ellentétes állást foglaltak el a szabad akarat vallóival szemben.<sup>33</sup>

Ne higyjük azonban, hogy az uralkodó köröknek ezen magatartása talán abból az idegenkedésből ered, melylyel az új államszerkezet kiépítésének nagy művével foglalatostkodó férfiak a theologiai vitatkozás irányában viseltetnek. Igaz, ezeknek a férfiaknak, a kik messzire terjedő államalkotó munkán fáradoztak, a kiknek jobbról-balról vissza kellett verniök a dynastiát érő támadásokat, meg lehetőszen ellenükre lehetett, hogy a tömegek lelkeit most még a szabad akaratról, szabad elhatározásról folyó szörszálhasogató vitákkal is fölzaklassák. Élesen jellegzetes uralkodói egyéniségek rendszerint nem szívesen veszik, hogy a tömegek okoskodnak. De volt annak mélyebb oka is, miért láttak az Omajjádok épp a determinismus dogmájának gyöngítésében vesze-



delmet, veszedelmet nem ugyan a hitre, hanem veszedelmet saját politikájukra.

Egészen jól tudták, hogy az uralmuk szálla a jámboroknak, tehát éppen azoknak a szemében, a kik szent életük miatt a nép szívét birták. Nem volt ismeretlen előttük, hogy számos alattvalójuk csak bitorlókat látott bennök, a kik az erőszak és elnyomás eszközeivel szerezték meg a hatalmat, — csak a prophéta családjának ellenségeit, szent személyek gyilkosait, szentelt helyek meggyalázóit. Egy hit volt különösen alkalmas, hogy a népet féken tartsa, hogy ellenök és képviselőik ellen irányuló kitörésektől tartóztassa: a hit a sorsban. Isten öröktől fogva elhatározta, hogy ők uralkodjanak és minden tett, melyet elkövetnek, az Isten rendelte sorsnak elháríthatatlan intézése. Szívesen látták, hogy ilyen fölfogások terjedtek a nép között és jól esett hallaniok, mikor a dicsőségüket zengő költők őket oly jelzőkkel magasztalták, melyek uralmukat Istentől rendeltnek, decretum divinum-nak ismerték el. Ilyen ellen azután föl nem lázadhat a hívő. Ezért az omajjád khalifák költői a fejedelmeiket oly uralkodóként dicsőítik, „akiknek uralma Isten örök határozatától előre volt elrendelve.“<sup>34</sup>

Ez az eszme egyrészt általában a dynastia törvényességének igazolására volt hivatva szolgálni, másrészt arra is szívesen használták, hogy a népet csillapítsák, ha az uralkodók tényeiben zsarnokságot és igazságtalanságot akart volna látni. Az engedelmes alattvalói ész „az Emír-al-mû'minin-t és a sebeket, melyeket üt“, úgy tekintse „mint a fátumot; annak tetteit senki ne hibáztassa“.<sup>35</sup> Ezek a szavak egy költeményből valók, melylyel egy költő egy omajjád fejedelem kegyetlen



cselekedetét mintegy visszhangként kíséri. Az a gondolat verjen gyökeret, — úgy kívánták, — hogy mindannak, a mit ők tesznek, történnie kell, hogy ezt isteni végzet rendeli és semminő emberi akarat meg nem gátolhatja. „Ezek a királyok — mondja egy régebbi kádará — ontják az igazhitűek véré, jogtalanul elragadják másnak tulajdonát s aztán mondják: Tetteinket a kádár idézte elő”.<sup>36</sup> ‘Abdalmalik omajjád khalifa, a kinek kemény küzdelmeket kellett állania, hogy uralmát megszilárdítsa, palotájába csalta egyik versenytársát s ott, házi papjának jóváhagyásával meggyilkolta, a meggyilkoltnak fejét pedig odadobta áldozata híveinek sokasága közé, a mely a palota előtt várta visszatérését. A khalifa meg kihirdettette nekik: „A hívők fejedelme megölte a ti vezéreteket, a mint ez az örök sorsvégzésben és az elháríthatatlan (isteni) határozatban rendelve volt”... Ezt beszélik. Már most az isteni végzés ellen, a melynek a khalifa csak eszköze volt, lehetetlen volt föllázadni; minden lecsillapodott és meghódolt azon férfiú gyilkosának, a ki mellett tegnap még híven kitartottak. Ha ez nem is föltétlenül hiteles történet, mindenesetre jellemző bizonyosság arról a kapcsolatról, a melyet a kormány tettei és az elháríthatatlan végzet között találtak. Nem szabad természetesen elhallgatnom, hogy az isteni sorsvégzésre való hivatkozást egy dirham-eső kísérte, melynek az volt a hivatása, hogy azt a borzalmat enyhítse, melyet ‘Amr b. Szá‘idnak a tömeg közé dobott feje okozott.<sup>37</sup>

Az omajjád dynastia korában megindult kádará mozgalom e szerint az első állomás az általános muhammedán orthodoxia megrendülésének útján. Ebben rejlik jelentős, habár az ő részéről nem szándékos,

történelmi érdeme s ez a jelentősége hadd igazolja, hogy ennek az előadásnak keretében oly bő teret juttatok neki. De csakhamar az a rés, melyet a szerte elterjedt gyermeteg néphiten ütött, kiszélesbedett oly törekvések által, melyek az értelmi szemkör tágulásának arányában nagyobb területre vitték át a megszokott vallásformának bírálatát.

5. Időközben az iszlám világa megismerkedett az aristotelesi philosophiával s ez a műveltek széles köreit vallásos gondolkodásukban sem hagyta érintetlenül. Ebből beláthatatlan veszedelem hárult az iszlámra, bármennyire igyekeztek is, hogy a vallás hagyományait az újonnan szerzett philosophiai igazságokkal kiengeszteljék. De bizonyos pontokon szinte lehetetlennek látszott áthidalni Aristotelest, még új-platonikus változatában is, a muszlim hit kiindulási eszméivel. A világnak időbeli teremtésében, az egyéni gondviselésben, a csodákban való hitet nem lehetett Aristotelessel összeegyeztetni.

Hogy az iszlám és hagyományai az értelmesek világa részére is megóvassanak, arra egy új vizsgálódási rendszer volt hivatva szolgálni, melyet a philosophia történetében *kalâm*, melynek képviselőit pedig *mutakallimûn* néven ismerik. Eredetileg a *mutakallim* (szó szerint: beszélő) theologiai értelemben olyasvalakit jelölt, a ki valamely hittételt vagy dogmatikus vitás kérdést dialektikusan tárgyal és fejteget, olyképen, hogy saját fölfogása mellett speculativ bizonyítékokat hoz. A *mutakallim* szóhoz eredetileg ki volt egészítendő az a sajátos kérdés, a melynek a theologus vizsgálódása szentelve van; p. o. valaki lehetett *min al-mutakallimîna fi-l-irdsâ* azok közül való, kik a mordsitáktól fölvetett kérdést tárgyalják.<sup>38</sup> Csakhamar



tágabb értelmet ölt ez a műszó s azokat jelöli, „a kik tantételeket, melyeket a vallásos hit vita alá nem vethető igazságokként vesz, fejtegetnek, megvitatnak róluk beszélnek s azokat oly formulákba öntik, hogy gondolkodó fő is elfogadhassa.“ Az ily irányú vizsgálódás nyerte azután a *kalâm* (beszéd, szóbeli tárgyalás) nevét. Avval az irányzatával, hogy a vallásos tanításoknak támaszul szolgáljon, a kalâm antiaristotelikus föltevésekből indult ki, s a szó igaz értelmében vallásphilosophiának mondható. Legrégibb művelői *mu'taziliták* néven ismeretesek.

E szó az „elkülönödőket“ jelenti. Nem akarom itt azt a mesét ismételni, melyet ennek az elnevezésnek megokolására el szoktak beszélni. Helyes magyarázatul azt állítom, hogy ennek a pártnak csirái a jámbor érzés talajából keltek; jámbor, részben askéta emberek, *mu'tazila*, azaz visszavonultságban élők<sup>39</sup> voltak azok, a kik az első ösztönzést adták oly mozgalomhoz, mely rationalistikus körök csatlakozása folytán egyre inkább ellenzékbe lépett az uralkodó vallásos képzetekkel.

Csak végső kifejlődésükben igazolják „az iszlám szabad gondolkodói“-nak nevét, a melyen Steiner Henrik zürichi tanár, a ki legelőbb (1865.) szentelt monographiát ennek az iskolának, őket bemutatta.<sup>40</sup> Mint előzőiket, a régi *ķadaritákat*, úgy őket is vallásos okok indították. A *Mu'tazila* eredete sehogy sem mutatja azt az irányzatot, hogy követői kényelmetlen békóktól akartak szabadulni, hogy a szigorú orthodox életfölfogáson kívántak rést ütni. Nem vall a szellemnek valami merész lendületére egyike az első kérdéseknek, melyről a *Mu'tazila* elmélkedik, midőn tisztába igyekszik hozni, vajjon — ellentétben a mürdsita fölfogás-



sal — „nagy bűnök“ elkövetése nem szerzi-e az embernek éppen úgy a *kâfir* mivoltát és következtetés-kép az örök elkárhozást, mint a hitetlenség. Ugyancsak a Mu'tazila vezeti be a hívők és hitetlenek közé iktatandó középállapot fogalmát: vajmi furcsa okoskodások philosophiai elmék részéről.

Vászil b. 'Atâ, a kit a muszlim dogmatörténet a Mu'tazila megalapítójának mond, életrajzíróitól askétának rajzoltatik; egyik gyászdal azt hirdeti róla, hogy „nem nyúlt sem dinárhoz sem dirhamhoz“,<sup>41</sup> hasonlóan a társa, 'Amr b. 'Übejd is záhid-nak (askétának) neveztetik, a ki egész éjjeleken át imádkozott, a ki negyvenszer zarándokolt gyalog Mekkába, a ki folyton oly komor benyomást keltett, „mintha éppen szüleinek temetéséről jönné“. Reánk maradt tőle egy — meg kell engednünk, megstilizált — askéta jámborságú intelem al-Manszúr khalifához, a melyben ugyan meg nem érzik semminemű rationalista hajlandóság.<sup>42</sup> Ha szemügyre vesszük a mu'taziliták „osztályait“, azt találjuk, hogy késő időkig<sup>43</sup> sokuknak dicséretes tulajdonságai sorában askéta életmódjuk előkelő helyen áll.

Azonban a vallásos elvekben, melyeket tanításuk különösen kidomborított (Isten önkényének csökkentése az igazság eszméjének javára), nem egy ellentét lappangott a dívó orthodoxyával szemben, nem egy mozzanat, mely kétkedőket is csábított a csatlakozásra. Csakhamar pedig a kalâmmal való egyezségük rationalista színezetet ad gondolatmenetüknek s egyre erősebben serkenti őket a rationalista czélok kitűzésére, a melyeket követve a mu'taziliták mind élesebb hadi állásba jutnak a közönséges orthodoxyia ellenében.

Ha összefoglaljuk ítéletünket a mu'tazilitákról, meg kell vallanunk, hogy nem egy kedvezőtlen vonás terheli őket. De egy érdemök nem csorbítható. Az iszlámban legelőbb ők gazdagították a vallásos ismeretforrásokat egy addig ily kapcsolatban szigorúan mellőzött elemmel, — ez pedig: az értelem ('*akl*). Sőt legtekintélyesebb képviselőik némelyike arra a kijelentésre merészkedett, hogy „a tudásnak első feltétele a kétség“,<sup>44</sup> „Ötven kétség többet ér mint egy bizonyosság“<sup>45</sup> s más hasonló. Azt mondhatták róluk, hogy az ő módszerük szerint az öt érzék mellé egy hatodik sorakozik: az '*akl*, az értelem.<sup>46</sup> Az értelmet tették döntővé a hit dolgában. Egyik régebbi képviselőjük, a baghdádi *Bisr b. al-Mu'tamir*, egy természetrajzi tankölteményében, melyet elvtársa, *Dsâhiz* megőrzött és értelmezett, valóságos dicsőítő éneket szentelt az értelemnek:

„Mily felséges az értelem mint kémlelő és mint társ rosszban és jóban!

„Mint bíró, a ki a távollevőről úgy dönt, mint a hogy jelen dologról szokás itélni

„ . . . hatásainak egyike, hogy a jót megkülönbözteti a rossztól;

„Az erőknek birtokosa által, kit Isten szentséggel és tisztasággal tüntetett ki.“<sup>47</sup>

Az érzéki tapasztalatnak közülök néhányan, a kik a skepticismust végsőig vitték, lehetőleg alacsony rangot engedtek a megismerés-kritériumainak sorában.<sup>48</sup> Mindenesetre ők voltak az elsők, kik az iszlám theológiájában az értelem jogát érvényesítették. De ekkor már messzire elhagyták volt eredeti kiindulópontjukat. Fejlődésük tetőpontján a kíméletlen bírálat jellemzi őket a néphitnek azon elemeivel

szemben, melyeket régóta az orthodox hitvallás mulhatalan alkotó részének néztek. Birálgatták a korán kifejezéseinek retorikai elérhetetlenségét, a hadíth hitelességét; már pedig ebben a documentumban formálódott ki a néphit. Tagadásuk ezen rendszeren belül kivált az eschatologia mythologiai elemei ellen fordult. A szirât-híd, a melyen a túlvilág bejárata előtt át kell haladni, a mely vékony mint a hajsza, és mint kardnak éle, a melyen át az üdvözülők a villám gyorsaságával átsíklanak a paradicsomba, míg a kárhozatra szántak bizonytalanul támoiyogva lezuhanak az alúl tátongó pokolba; a mérleg, a melyen az emberek tetteit mérlegelik, — mindezeket a képzeteket számos hasonlóval a kötelező hit köréből kiküszöbölik és allegorikusan elmagyarázzák.

Vallásphilosophiájukban az a legfőbb törekvés vezérelte őket, hogy a monotheistikus istenfogalmat megtisztítsák mindattól a homályosodástól és torzulástól, a melyen az a hagyományos néphitben átment. Ezt a tisztítást úgy eihikai, mint metaphysikai értelemben végezték. Istentől távol akartak tartani minden oly képzetet, a mely az ő igazságosságáról való hitünket csorbíthatja; másrészt pedig meg kívánták szabadítani az Isten fogalmát minden olyan képzettől, a mely az ő feltétlen egy, egyetlen és változatlan voltát elhomályosíthatná. E mellett szilárdul ragaszkodnak a teremő, tevékeny, gondviselő Istennek eszméjéhez s hevesen tiltakoznak az isteneszme aristotelesi fogalmazása ellen. Az aristotelikus tan a világ örökkévalóságáról, a természet törvényeinek változhatatlanságáról, valamint arról, hogy a gondviselés nem terjedhet ki az egyénekre, mindezek oly válaszfalak, a melyek a mu'tazilitákat, gondolkodásuk minden rationalizmusa,



vizsgálódásuk minden szabadsága mellett, elkülönítették a stagiritának tanítványaitól. Azok miatt a ki nem elégitő bizonyítékok miatt, a melyekkel éltek, el kellett viselniök a philosophusok gúnyját és maró bírálatát; nem ismerték el sem őket egyenrangú ellenfelekül, sem gondolkodásukat komoly módszernek.<sup>49</sup> Eljárásuk teljesen rászolgált arra a bírálatra, hogy nincs meg bennük a philosophiai függetlenség, az előzetes feltevésektől való mentesség; hisz ők egy egészen határozott valláshoz vannak lánczolva, a melynek megtisztításán az értelem eszközeivel igyekeznek munkálkodni.

Mint már kiemeltük, tisztító munkásságuk kivált két tételre irányult: az igazságosságára és az isten egységére. Minden mu'tazilita tankönyv két csoportra oszlik: az egyik magába foglalja „az igazságosság fejezeteit“ (*abvâb al-'adl*), a másik „az egységről való vallomást“ (*abvâb al-tauhîd*). Ez a kettéosztás határozza meg az egész mu'tazilita theologiai irodalomnak elrendezését; vallásphilosophiai törekvésüknek ezen irányra miatt maguk *ahl al-'adl val-tauhîd*-nak, „az igazságosság és az egység vallóinak“ nevezték magukat. Történelmi sorrendben az igazságosság kérdései járnak elől. Közvetlenül a қадаритák tételeihez csatlakoznak, a melyeket a mu'taziliták messzibb következtetésekig fejlesztenek. Abból indulnak ki, hogy az embert cselekedeteiben korlátlan akaratszabadság illeti, hogy ő maga tetteinek szerzője. Különben igazságtalanság volna Istentől, hogy őt kérdőre vonja.

De a mu'taziliták ebből az axiomatikus bizonyossággal felállított alapeszméből vont következtetéseikben néhány lépéssel tovább mennek, mint a mennyire a қадаритák eljutottak. Az által, hogy az ember szabad

elhatározásáról szóló tant tüzték zászlajukra, hogy visszautasítják az Isten önkényéről való feltevést, részükre az utóbbi felfogásból az istenfogalom dolgában még egyéb is következik: Isten *szükségképen igazságos*; az igazságosság fogalma elválaszthatatlan az Isten fogalmától; nem gondolható Istenről akarati tény, a mely nem felelne meg az igazságosság feltételének. Isten mindenhatóságának korlátot vetnek az igazságosság követelményei, melyek alól ki nem vonhatja magát; a melyeket le nem dönthet.

Evvel a fordulattal az Istenről való képzetbe egy a régi iszlám értelmében teljesen heterogén elem vonul be: a *szükségyszerűség* (*vudsúb*) mozzanata. Bizonyos dolgok tehát Isten szempontjából szükségesek: Istennek kell; oly tétel, melyet a régi iszlám okvetlenül kiáltó képtelenségnek, sőt istenkáromlásnak érzett. Mivel Isten az embert avval a szándékkal teremtette, hogy boldogítsa, el kellett a prophétákat küldenie, hogy a boldogság útját és eszközeit hirdessék; nem volt ez független akaratnak eredménye, melyet talán az ő önkényes akarata meg is tagadott volna: nem, reá nézve is kötelező ténye volt az isteni jóindulatnak (*luţf vâdsib*); nem volna különben oly lénynek képzelhető, a melynek cselekedetei jók, ha az embereket nem részesítené útmutatásban. Kellett prophéták által megnyilatkoznia. Ezt a kénytelenségét Isten maga is megvallja a koránjában. „Allahra hárul (kötelessége, *va-'alálláhi*), hogy a helyes útra vezessen,” így értelmezik a 16. szúra 9. versét.<sup>50</sup>

A szükségyszerű *luţf* mellett még egy másik, azzal szorosan kapcsolatos fogalmat visznek bele az Istenről való képzetbe: a *célszerűnek* (*al-aszlah*) fogalmát.



Isten rendelkezései, még pedig szükségképen, az emberek üdvére irányulnak. Az emberek ezeket az ő üdvükre kinyilatkoztatott tanításokat szabadon követ-hetik és épp oly szabadon elvethetik. De az igazságos Istennek meg kell jutalmaznia a jókat, megbüntet-nie a gonoszokat; zsarnoksága, hogy az orthodox felfogás értelmében kénye-kedve szerint tölt be menny-országot, poklot, — az a visszásság, hogy erénye és engedelmessége nem biztosítja az igaz embert túl-világi jutalmáról, ilyképen megszűnik és ki van egyen-lítve oly méltányosság által, melynek tényeit Isten s z ü k k é p e n végrehajtja.

És ebben a fogalomkörben most már még tovább mennek egy lépéssel. Megalkotják a kárpótlás (*al-'ivaḍ*) törvényét; íme további korlát Isten önkénye ellen, a melyet az orthodox felfogás feltételez. Meg nem érdemelt gyötrelemért, kínért, melyet az igazsá-gos itt a földön elszenved, mert Isten azt számára *aszlah*-nak, czélszerűnek, üdvösnek találja, a túlvilágon kell kárpótlást nyernie. Ebben még nem volna semmi nevezetesen jellemző; ha az aggodalomkeltő „kell“ szócska enyhítettnek, akár az orthodox érzés köve-telményének is megfelelne. De a mu'taziliták nagy része ezt nemcsak igazhitű emberek vagy ártatlan gyermekek részére követeli, a kiket ezen a földön meg nem érdemelt fájdalmak, szenvedések sujtottak, hanem követelik állatok részére is. Az állatnak is egy más létben kárpótlást kell találnia azokért a gyöt-relmekért, melyeket az emberi önzés és kegyetlenség itt a földön reá ró. Máskülönben Isten nem volna igazságos. Íme, úgy mondhatnók, transcendentalis állatvédelem.

Látni való, mily következetességgel fejlesztik ezek



a mu'taziliták tanításukat az Isten igazságosságáról s miként állítják szembe végső következtetésükben a szabad emberrel a jóformán nem szabad Istent.

Ezzel pedig kapcsolatos egy jelentős felfogásmód az erkölcsstan terén.

Mi valláserkölcsei tekintetben jó és mi rossz, vagy mint a theologiai terminologia tartja: mi szép és mi rút (*haszan-kabîh*)? Az orthodoxia azt feleli: jó, szép az, amit Isten parancsol, rossz, csúnya az, a mit Isten eltilt. A felelősség nélküli isteni akarat és annak határozatai szaoják a jónak vagy rossznak mértékét. Nincsen semmi értelemszerűen jó vagy értelemszerűen rossz. A gyilkosság kárhozatos, mert Isten megtiltotta; nem volna rossz, ha az isteni törvény nem bélyegezte volna annak. Nem így a mu'tazilita. Ő abszolút jót és abszolút rosszat ismer s a mértéket ehhez az értékeléshez az értelem szolgáltatja. Az értelem a prius, nem az isteni akarat. Nem azért jó valami, mert Isten elrendelte, hanem azért rendelte el, mert jó. Nemde, ha Baszra és Bagdad theologusainak ezen meghatározásait modern műszókba öntjük, akkor ez mintegy azt jelenti: Istent az ő törvényhozásában egy kategorikus imperativus köti meg!

6. Láttuk itt eszméknek és elveknek egy sorát, mely annak kimutatására alkalmas, hogy a mu'tazilák ellenkezése az orthodoxia egyszerű vallásfelfogásával nemcsak metaphysikai kérdések körül forog, hanem hogy következtetései erősen belekapnak erkölcsi alapfelfogásokba s hogy a positiv iszlám körében mélyen belevágnak az isteni törvényhozásról alkotandó képzetekbe.

De még jóval több végezni valójuk akadt rationalistikus vallásphilosophiájuk második területén: a monotheistikus eszme terén. Itt mindenekelőtt azt a törmeléket kellett eltakarítaniok, mely ennek az eszmének tisztaságára reá rakódott.

Első sorban azon voltak, hogy a hagyományos orthodoxyának anthropomorphistikus képzeiteit irtogassák, minthogy Istenhez méltó felfogással nem hitték összeegyeztethetőknek. Az orthodoxyia nem volt hajlandó másként mint szószerint értelmezni a koránnak és a hagyományos szövegeknek anthropomorphistikus és anthropopathikus kifejezéseit. Isten látása, hallása, haragja, mosolya, ülése, állása, sőt keze, lába, füle, a melyekről a korábban és más szövegekben annyi szó esik, betű szerint magyarázandók. Kivált a hanbalita iskola szállt síkra ezért a nyers felfogásért az istenségről. *Szunna*-ként tisztelte. Legjobb esetben ezek az óhitűek arra az engedményre fanyalodnak, hogy a szövegek szavainak betűszerinti értelmezését követelik ugyan, de egyúttal kijelentik, hogy képtelenek meghatározni, mikép gondolandók el a valóságban ezek a képzetek. Vak hitet követelnek a szövegek szószerintiségében *bilâ kejf* „miként nélkül“, ezért ezt az álláspontot *balkafa*-nak mondják. A „miként“ közelebbi meghatározása felülhaladja az emberi felfogást, nem kell olyasmibe elegyednie, a mi nincs emberi gondolkodásra bízva. Névvel nevezik azokat a régi exegetákat, a kiknél correct tétel számába ment, hogy Isten „hús és vér“, hogy testi tagjai vannak; elégségesnek tartották hozzátenni, hogy ezek nem képzelhetők az emberiekhez hasonlóknak, a korán szavai szerint: „Nincsen dolog hozzáfogható, s ő a halló, ő a látó“ (42. sz. 9.). De semmi sem



gondolható lényegileg létezőnek, a mi nem substantia. Az Istenről mint tisztán szellemi lényről való képzetet ezek az emberek az atheismussal egyenlőnek nézték.

A muszlim anthropomorphisták néha hihetetlenül vaskos képzetekre jutottak. Itt szándékosan csak későbbi időből való tényeket hozok fel; ezek sejtünk engedik, mily féktelenül léptek fel ilyen nézetek oly korban, a mikor még semmiféle spiritualistikus ellenzék mérséklőleg közbe nem lépett. Egy andalusiai theologusnak példája hadd szemléltesse a túlzást, a mely ezen a téren lehetséges volt. Egy igen híres theologus Majorcából, a ki 524/1130 táján Bagdadban meghalt, *Muhammed b. Sza'dán*, s kit *Abû Âmir al-Kurasî* néven jobban ismernek, a következő nyilatkozatra ragadtatta magát: „Az eretnekek a kórán versére hivatkoznak: „Hozzá (Istenhez) semmi sem hasonló.“ De ez csak azt jelenti, hogy isteni mivoltában semmi sem fogható hozzá; de a mi az alakját illeti, „olyan ő, mint te és én“. Hasonlóan kell ezt felfogni mint azt a kóránverset, melyben Isten a prophéta feleségeihez szól: „Ó ti feleségei a prophétának, nem vagytok ti olyanok, mint valamelyik a többi nő közül“ (33. sz. 32.), azaz más nők a méltóságnak alacsonyabb fokán állanak; de formában teljesen egyenlők velük.“ Meg kell vallani, nem csekély istenkáromlás rejlik ebben az orthodox hermeneutikában. Szerzője nem riadt vissza a legvégső következtésektől. Egyszer a kórán azt a versét (68. sz. 42.) olvasta, melyben a végső ítélet napjáról szól: „Azon a napon, melyen a czomb feltakartatik, s ők felszólíttatnak az imádásra“. Hogy ezen kitétel képletes magyarázatának minél erőlyessebben útját vágja, Abû 'Âmir ráütött a saját



czombjára s: „valóságos czomb, úgymond, szakasztott olyan mint ez itt“.<sup>51</sup> Hasonlóan beszélnek, hogy két századdal később a híres hanbalita sejkh Taķi al-din ibn Tejmiĵja (megh, 728/1328) egyik előadásában Damaszkusban azoknak a szövegeknek egyikét idézte, a melyben Isten „leszállásáról“ van szó. Hogy minden kétértelműségnek eléje vágjon s hogy Isten leszállásáról való felfogását ad oculos szemléltesse, a sejkh néhány lépcsőfokon leszállt a kathedrájáról, felkiáltván: „egészen úgy, mint a hogy én itt leszálok“ (*kanuzûlî hâdzâ*).

Ezek a régi anthropomorphistikus iránynak szélsőségei, a melyek ellen a vallás talaján legelőször a mu'taziliták szállottak volt sikra olykép, hogy a muszlim istenképzet tisztasága és méltósága szempontjából a szent szövegeknek mindezen anyagiasság kifejezéseit metaphorikus értelmezéssel átszellemítették. Ezeknek a törekvéseknek következtében a koránexeģesisnek egy új módszere keletkezett, a melyre a régi *ta'vîl* elnevezést a „képletes értelmezés“ jelentésében alkalmazták, — oly exegetikus irány, mely ellen a hanbaliták minden korban tiltakoztak.<sup>52</sup>

A ħadîth hagyományaival szemben a mu'tazilitáknak még egy további eszközük állott rendelkezésükre: az oly szövegeket, a melyek nagyon is otromba anthropomorphistikus képzetet tükröztek vagy ébresztettek, mint nem hiteleseket elvetették. Ez által megakarták szabadítani az iszlámot az együgyű meséknek egész tömegétől, a melyek a mesére áhító néptől melengetve, főképen az eschatologia terén felhalmozódtak és ħadîthok alakjában vallási hitelre tettek voltak szert. Dogmatikai tekintetben az orthodoxia egyikükre

sem vetett akkora súlyt, mint arra a korán 75. szúrájának 23. versén alapuló képzetre, hogy az igazak Istent a túlvilágban testileg fogják látni. Ezt a mu'taziliták el nem fogadhatták s kevésbé hatott rájuk a mindennemű ta'vil-t egyenesen elhárító pontosabb meghatározás, melyet erről a szemlélésről a hagyományok adtak: „a mint a fényes holdat látjátok az égboltozaton”.<sup>53</sup> Így tehát Isten anyagi szemlélete, melyet a mu'taziliták a korán szavainak képletes magyarázásával kiragadtak közvetlen betűszerinti jelentéséből, valósággal Eris almájává lett egyrészt közöttük s az aggodalmaikat osztó theologusok közt, másrészt a régi hagyományt követő orthodoxok közt, a kikhez ezekben a kérdésekben a közvetítő rationalisták is csatlakoztak s a kikkel még ezen fejezet folyamán akarunk megismerkedni.

7. A mu'taliziták azokban a kérdésekben, melyeket az Isten egységéről, *tauḥîd*-ről szóló csoportban tárgyaltak, tovább haladtak egy magasabb általános szempontig, az által, hogy egészében felvetették az isteni attributumok kérdését. Lehet-e egyáltalában Istennek attributumokat tulajdonítanunk, a nélkül, hogy elhomályosítanók az ő oszthatatlan, változhatatlan egységében való hitet?

Ennek a kérdésnek megoldására szörszálhasogató dialektikának rendkívüli erejét fordították egyrészt maguknak e mu'talizitáknak különböző iskolái, — mert tantételeinek meghatározásaiban a Mu'tazila nem mutat egységet — másrészt azok, a kik közöttük és az orthodox állásfoglalás közt a közvetítésre vállalkoztak. Mert már itt kell előre jeleznünk, a mire nemsokára visszatérünk, hogy a X. század eleje óta közvetítő törekvések indultak meg, melyek az orthodoxia ola-

jába néhány csepp rationalismust csepegtettek, hogy a régi formulákat a nekik szabadult aggodalmak ellen megvédjék. Az orthodox dogmának némi rationalismussal hígított fogalmazása, a mely valójában a hagyományos orthodoxyához való visszatérést jelent, két névhez fűződik; ezek: *Abu-l-Haszan al-As'arî* (megh. Baghdádban 324/935) és *Abû Manszûr al-Mâturîdî* (megh. Szamarkandban 333/944). Al-As'arî rendszere az iszlám területének középponti tartományaiban uralkodik, Al-Mâturîdî-é a távolabbi keleten, Közép-Ázsiában érvényesült. Lényegében a két irányzat nem igen különbözik. Nagyrészt kicsinyes szóvitával van itt dolgunk, a melynek jelentőségéről fogalmat nyerhetünk, ha például a következő vitás pontot kiemeljük: Szabad-e muszlimnak ily szólásmóddal élnie: „Igazhitű vagyok, ha Isten úgy akarja“. Ezt a kérdést As'arî és Mâturîdî tanítványai ellentétesen döntenek el s döntésük mellett tucatszámra sorakoztatják a finomabbnál finomabb theologiai argumentumokat. Általában a mâturîditák iránya szabadabb mint as'arita társaiké, — egy árnyalattal közelebb állanak a mu'talizitákhoz.

Például szolgáljon a különböző válasz erre a kérdésre: Mi az oka az Isten megismerésére való kötelezettségünknek? A mu'taliziták azt felelik: az értelem; az as'ariták: mert írva van, hogy Istent meg kell ismernünk; a mâturiditák: az Isten megismerésére való kötelezettség isteni parancson alapul, ezt azonban az értelem segítségével fogjuk fel; az értelem tehát az istenismeretnek nem forrása, hanem eszköze.

Ez a példa a muszlim dogmáról folyó vitának egészen scholastikus módszerét szemlélteti. A byzanci



theologusoknak a *ὁμοούσια* és *ὁμοιούσιον* tárgyában vívott szó-, sőt betűharczaira emlékezünk, ha elmélyedünk azokba az agyafűrt meghatározásokba, a melyeket az isteni attributumok kérdésében kieszeltek. Lehet-e Istennek attributumokat tulajdonítani? Hisz ez által Isten egységes lényébe szakadást viszünk bele. És ha ezeket az attributumokat, mint a hogy Istennél másképp nem is képzelhető, lényétől nem különbözőknek, nem utólag hozzájárultaknak, hanem öröktől fogva benne inhaerenseknek gondoljuk is, akkor is már pusztán avval, hogy ilyen Istentől elválaszthatatlan létezőket állapítunk meg, egyúttal az egy örök Isten mellett még egyéb örök lények létezését állítjuk. Ez pedig már *sirk*, (Isten mellé) társítás. A *tauhi'd*, Isten egysége, tehát kizárja, hogy Istenben attributumokat tételezzünk föl, akár öröktől valókat, inhaerenseket, akár lényéhez később hozzájárultakat. Ez a gondolkodás okvetlenül az attributumok tagadásához vezetett. Isten nem valamely tudás által mindentudó, nem valamely hatalom által mindenható, nem valamely élet által élő. Nincs az Istenben külön tudás, hatalom, élet; hanem minden, a mi attributumnak látszik, elválaszthatatlanul egy s nem válik külön Istentől. „Isten tudó“ nem jelent egyebet, mint azt, hogy „Isten hatalmas“, vagy azt, hogy „Isten élő“ s ha ezeket a kijelentéseket a végtelenig sokszorosítjuk is, nem mondtunk evvel mást, mint azt, hogy: Isten van.

Kétségtelen, ezek a latolgatások azt a törekvést szolgálják, hogy az iszlámban nagyobb fényben ragyogtassák a monotheistikus eszmét, melyet a betűhöz tapadó népies képzetek elhomályosítottak. De az orthodoxok előtt ez a megtisztítás szükségképen olybá tűnt föl, mint *ta'tîl* az Isten fogalmának tartalmi ki-

fosztása, mint merő κένωσις. „Ezeknek az embereknek beszéde végül is csak azt jelenti, hogy nincs Isten az égben“, így jellemzi egész naívvul a dogmatikai vita kezdetén egy ó-orthodox a rationalista ellenfelek tételeit. A mi abszolút, az meg nem közelíthető, meg nem ismerhető. Ha Isten azonos volna egységgé foglalt attributumaival, akkor így is lehetne imádkozni: „Ó tudás, könyörülj meg rajtam!“ Továbbá pedig: az attributumok tagadása lépten-nyomon beleütközik világos koránmondásokba, a melyekben Isten tudásáról, hatalmáról stb. van szó. Tehát ez attributumokat Istentől ki lehet, sőt ki kell jelenteni; azok tagadása leplezetlen tévedés, hitetlenség, eretnokség.

Mármost a közvetítőkre hárult a föladat, hogy elfogadható formulákkal a rationalisták merev tagadását kibékítsék a régi attributum-fölfogással. Azok, a kik al-As'ari közvetítő nyomdokain haladtak, erre a következő formulát állapították meg: Isten tudás által tud, a mely nem válik külön a lényétől. A hozzácsatolt záradéknak az volt a rendeltetése, hogy az attributumok lehetőségét dogmatica megmentse. De ezzel még korántsem értünk a szőrszálhasogató formuláknak végére. A mâturiditák is megkísérlik, hogy az orthodoxyát és a Mu'tazilát át-hidalják. Általában beérik az agnostikus formulázással: Vannak Istenben attributumok (hisz' a korán állapítja meg), de sem az nem mondható, hogy Istennel azonosak, sem az, hogy lényétől különváltan gondolandók. Az attributumfölfogás as'arita fogalmazása némelyiküknek az Istenséghez nem látszott méltónak. Ezen fogalmazás szerint Isten tudó örök tudása által. Által (bi). Nem az instrumentalisnak képzetét kelti-e ez a formula? Vajjon az Isten tudása, hatalma, akarata mind



az az isteni erő, a mely az ő lényének végtelen gazdagságát teszi, nem közvetlenül érvényesül-e s vajjon ennek a közvetlenségnek képzetét nem rontja-e meg a *kis bi* szótag, a mely az instrumentalis (által) funkcióját látja el? Irózván attól, hogy Istennek felségét nyelvtanilag lealázzák, Szamarkand sejkhjei éleselméjű kibúvóval a közvetítő formulát ekkép állapították meg: Isten tudó: azaz van tudása, mely neki az örökkévalóság értelmében attribuílandó stb.

Íme arra a tapasztalatra jutunk, hogy muszlim theologusaink Syriában és Mesopotámiában nem hiába időztek a legyőzött nemzetek dialektikusainak szomszédságában.

8. A dogmatikai viták egyik legkomolyabb tárgyakul Isten szavának fogalma szolgált. Miképp érthető, hogy Istennek a beszéd attributumát tulajdonítják s miképp magyarázható, hogy ez az attributum a szentiratok megtestesítette kinyilatkoztatásban érvényesül?

Habár ezek a kérdések az attributumokról szóló tanba vágnak, mégis attól különválasztják azokat s mint a dogmatikus vizsgálódás önálló anyagát tárgyalják; tényleg már nagyon korán azon a kapcsolaton kívül vitatták meg.

Az orthodoxia az említett kérdésekre a következő feleletet adja: a beszéd örök attributuma az Istennek, a melynek nem volt kezdete s a mely soha félbe nem szakadt, épp oly kevéssé, mint tudása, hatalma és végtelen lényének egyéb tulajdonságai. A miben tehát a beszélő Isten nyilvánul, az ő kinyilatkoztatása — s az iszlámot itt első sorban a korán érdekli —, az nem keletkezett az időben Istennek külön teremtető akaratnyilvánítása által, hanem öröktől



fogva való. A korán nincsen teremtvé. Ez máig is az orthodox dogma.

Előző fejtegetéseink alapján előre látható, hogy a mu'taziliták ebben is a tiszta monotheismus sérelmét látják. Abban, hogy a közhit Istennek a „beszélő“ anthropomorphistikus attributumát tulajdonítja, hogy ezáltal Isten mellett még más örök létezőt is elfogad, ebben a Mu'tazila nem lát kevesebbet, mint az istenség egységének megtagadását. És ebben az esetben ellenzésök eléggé közérthető volt, mivel eltérőleg az attributumok általános tanától, itt nincs szó elvont fogalmakról, hanem egy egészen concret dolog áll a vizsgálódás előterében. Mert e kérdés, a midőn az általános attributum-vita köréből kiemelték, melyben gyökeredzik, súlypontja szerint már most így alakul: „Teremtvé van-e a korán, vagy nincs teremtvé, örök?“, már pedig ilyképen ez a kérdés a legközönségesebb muszlimnak is fölkelte az érdeklődését, habár megoldása oly fontolgatások sorára megy is vissza, melyek iránt teljességgel közönyös.

A mu'taziliták a „beszélő Isten“ megmagyarázására sajátos mechanikus elméletet eszeltek ki, melylyel eresz alól csurgóra jutottak. Nem lehet az, úgy vélik, Isten közvetetlen szava, mely a prophetához szól, a mikor érzi hogy hallószervén át Isten kinyilatkoztatása hat reá. A mit hall, az t e r e m t e t t h a n g. Ezt így kell érteni, Isten, ha az embernek hallható módon akar megnyilatkozni, egy anyagi substratumon, külön teremtvő ténynyel, beszédet létesít. Ezt hallja a prophéta. Nem Isten közvetlen beszéde ez, hanem egy Istentől teremtvett és közvetve a jelenségek körébe lépő beszéd, a mely Isten akaratának megfelel. Ez a képzet vezetett tételükhöz, hogy a korán teremtvé van, mely tételt az

örök, nem teremtetett isteni ígéről szóló orthodox dogmával helyeztek szembe.

A mu'tazilita újítások egyike sem lobbantott föly heves, az iskolakörökön túl menő, a közéletben érezhető vitát, mint épp ez a kérdés. Ma'mûn khalífa elfogadta a mu'tazilita tételt s az állam főpapjának módjára elrendelte, hogy a korán teremtetett voltát kell vallani, szigorú büntetéssel fenyegetvén azt, a ki e hitet tagadja. Ebben követte őt utódja Mu'taszim is; s az orthodox theologusok valamint azok, a kik nem akartak szint vallani, zaklatást, kínzást, börtönbüntetést szenvedtek. Készséges kádik és más vallási tisztviselők az inquisitorok munkájára adták magukat s nem csak az orthodox dogma hajthatatlan vallóit nyugtalanították és üldözték, hanem azokat is, a kik nem elég határozottan nyilatkoztak a korán teremtetett voltának egyedül üdvözítő hite mellett.

Egy amerikai tudós, Walter M. Patton, 1897-ben jeles munkában ennek a rationalista inquisíciónak lefolyását egyik legkiválóbb áldozatán mutatta be; forrás-szerű tanulmányban rajzolta annak a férfiúnak sorsát, a kinek neve a muhammedán vallásos szigorúságnak jelszava lett: *Ahmed b. Hanbal* imámét.<sup>54</sup> Ismételnem kell, a mit már más alkalommal mondtam: A szabadelvűség inquisitorai lehetőleg még iszonytatóbbak voltak, mint betűhívó testvéreik; mindenesetre az ő fanatismusuk visszataszítóbb, mint bebörtönzött és bántalmazott áldozataiké.

Csak Mutavakkil, e sötétlelkű, undorító khalifa idején, a ki bortól mámoros korhelyéletet s a fajtalan irodalom pártolását jól össze tudta egyeztetni a dogmatikai orthodoxyával, járhatnak a régi dogma vallói megint emelt fővel. Üldözöttekből üldözőkké lesznek

s nagyon is jól értenek hozzá, hogy a „Vae victis“ keservesen kipróbált jelszavát most Allah nagyobb dicsőségére ők váltsák tette. Együttal a politikai hanyatlás ideje is bekövetkezett; ilyenkor mindig bőven aratnak a sötétség munkásai. A meg nem teremtet, örök korán köre mind jobban tágult. Nem érték be többé a dogmának általános, homályossága folytán rugalmas fogalmazásával, hogy a korán örök időktől való. Mi az a nem teremtet korán? Vajjon Isten gondolata, Isten akarata, a mely ebben a könyvben nyilvánvalóvá lesz? Vagy az a határozott szöveg, a melyet Isten „világos arabs nyelven egyenetlenségek nélkül“ a prophe-tának kinyilatkoztatott? Az orthodoxia az idők haladtával egyre telhetetlenebb lett: „a mi a két bekötő tábla közé foglaltatik, az Isten szava“, tehát a megnemteremtettség, az öröklét fogalma kiterjed az írott koránpéldányra, ennek tentával papirosra vetett betűire. S a mi „az imafülkében fölolvastatik“, tehát a mindennapi koránrecitáció, a mint a hívők torkából elhangzik, nem különbözik az örök, meg nem teremtet isteni ígétől. Ezen a ponton a közvetítő as'ariták és mâturiditák az értelem követelésének némi engedményeket tettek. A főtételt As'ari is így állította föl: Isten beszédje (*Kalâm*) örök; de ez csak a lelki beszédről (*Kalâm nafsî*) áll, mint Isten örök attributumáról, a mely soha meg nem kezdődött, sem pedig félbe nem szakadt; ellenben a prophetához intézett kinyilatkoztatások, valamint az isteni ígék egyéb nyilvánulásai mindannyiszor az örök, szakadatlan isteni beszédnek exponensei.<sup>55</sup> Ezt a fölfogást aztán a kinyilatkoztatás minden tárgyi nyilvánulására alkalmazta.

As'ari után hallgassuk meg Mâturîdî-nak is köz-



vetítő fölfogását ezekről a kérdésekről: „Ha az a kérdés: milyen az, a mi a kóránpéldányokban írva van? akkor azt mondjuk: „Ez az Isten szava; szint-úgy az, a mit a mecset fülkéjében előadnak, valamint az, a mit a torkok (beszélő szervek) hangoztatnak, ez is Isten beszéde; ellenben az (írott) betűk, továbbá a hangok és dallamok *t e r e m t v e* vannak. Ezt a megszorítást Szamarkand sejkhjei végzik. Az as‘ariták pedig ezt mondják: „A mi a kóránpéldányokban írva van, az magában nem Isten szava, hanem csak annak közlése, csak annak elbeszélése, hogy mi az Isten szava.’ Azért megengedhetőnek tartják egy írott kóránpéldány egyes részeinek elégetését (hisz azok önmagukban nem Isten szava). Ezt következőkép okolják meg: Isten szava az ő attributuma, attributuma pedig nem léphet föl tőle elkülönítve; tehát azt vélik, hogy a mi tőle különváltan jelenik meg, mint pl. egy teleírott papiroslap tartalma, nem tekinthető Isten beszédének. De mi (mâturiditák) erre kijelentjük: Az as‘aritáknak ez az állítása még sokkal képtelenebb, mint a mu‘tazilitaké.“

Látható ebből, hogy a közvetítők egymás közt sem tudnak megegyezni. Annál következetesebben, annál mértéktelenebbül terjeszti ki az orthodoxia Isten nem teremtett szavának fogalmi körét. Ezt a formulát: *lafzi bi-l-kur‘ân machlûk* „a kórán kiejtése teremtvé van“ súlyos eretnekségnek számítja be. Oly jámbor ember, mint Bukhârî, a kinek hagyománykánonját az igazhitű muszlim a kórán mellett a legszentebb könyvnek tiszteli, zaklatásokat volt kénytelen elszenvedni, mert hasonló formulákat megengedhetőeknek mondott.<sup>56</sup>

Sőt maga As‘arî — pedig az ő híveinek, mint az imént láttuk, az isteni szó kissé szabadabb meghatározását tulajdonítják —, nem tartott ki a maga ratio-

nalista fogalmazása mellett. A mikor hitének tanait utoljára, véglegesen megállapítja, már ekkép nyilatkozik: „A korán rajta van a jól őrzött (égbeli) táblán, ott van azoknak keblében, a kiknek tudomány adatott; a nyelvek olvassák; valósággal írva van a könyvekben; nyelvünk valósággal adja elő; mi valósággal halljuk, mint a hogy írva van: „S ha valamely bálványimádó kéri az oltalmadat, add meg neki az oltalmat, hogy meghallja Allah szavát“ (9. sz. 6): a mit neki mondasz, az tehát Allah saját beszéde. Ez pedig azt jelenti, hogy: mindez lényegileg azonos az égi táblán teremtetlenül, öröktől való isteni szóval valóságban (*fi-l-hakikat*) nem képletesen, korántsem abban az értelemben, hogy mindez az égi eredetinek másolata, idézete, közlése. Nem: mindez azonos az égbeli eredetivel; a mi erről áll, áll egyúttal ama térben, időben, látszólag emberektől előidézett megjelenési formákról is.<sup>57</sup>

9. Mindaz, a mit a mu'tazilita mozgalom mivoltáról megtudunk, igazolja, hogy ezeket a vallásphilosophusokat rationalistáknak nevezzük. Ezt a címüket csorbítanunk nem lehet. Őket illeti meg az érdem, hogy az értelmet a vallásos megismerés forrásává avatták, sőt tartózkodás nélkül elismerték a kétkedést a megismerés kiindulásául.

De vajjon szabadelvűeknek mondhatók-e? Ezt a jelzőt meg kell tőlük tagadnunk. Hiszen az orthodox közhit ellen forduló formuláikkal ők állapították meg az iszlámban a dogmatismust. A ki üdvözülni akar, annak, úgy vélik, a hitet csak ezekben a merev formákban kell vallania, semmi másban. Meghatározásaikkal, igaz, arra törekedtek, hogy megalkossák az összhangot vallás és értelem közt; de a hívőknek meghatározásokba nem szorított hagyomány-



tiszteletével hajlíthatatlan, merev formulákat állítottak szembe, ezeket védték végtelen vitatkozásaikban. Azután meg a mu'tazila módfölött türelmetlen. A dogmatismus, már természeténél fogva, türelmetlenségre hajlik. A mikor a mu'tazilitáknak sikerült három 'abbászida khalifának uralmán át a saját tanításukat állami dogmául elfogadtatniok, azt az inquisitio, a bebörtönzés, a rémuralom eszközeivel érvényesítették; elannyira, hogy csak egy csakhamar felülkerekedő ellenreformatio engedett megint szabad lélekzetvételt azoknak, a kik a vallásban inkább jámbor hagyományok foglalatját kívánják bírni, semmint okoskodó elméletek kétes eredményeit.

Néhány nyilatkozatuk bizonyosságot tehet annak a türelmetlenségnek szelleméről, mely a Mu'tazila theologusait áthatja. „A ki nem mu'tazilita, az nem mondható hívőnek“, mondja egész határozottan egyik tanítójuk. Ez pedig csak egyenes következése annak az általános tanításuknak, hogy az nem nevezhető hívőnek, a ki Istent nem „a vizsgálódás útján“ keresi. A gyermetegül hívő köznép e szerint nem is számít muszlimnak. Az értelem munkája nélkül nincs hit. „A köznépnek hitetlenné való bélyegzése“, a *takfir al-'avâmm* állandó programmkérdése a mu'tazilita vallástudományak. Sőt akadtak, a kik arra a kijelentésre ragadtatták magukat, hogy nem is szabad az imát elvégezni naivul, nem az értelem zsinórja szerint hívő ember mögött; nem volna ez egyéb, így mondták, mintha istentelen eretnekekkel együtt végeznék. Ennek az iskolának híres képviselője, *Mu'ammar b. 'Abbâd*, mindenkit hitetlenné nyilvánított, a ki az attributumok és a szabadakarat kérdésében nem az ő felfogásában osztozik. Hasonló gondol-



kodással egy másik jámbor mu'tazilita, *Abû Mûszâ al-Mazdâr*, a kit egyúttal ez irányzat egyik pietistikus megindítójaként említhetünk, egyedül üdvözítőknak a maga tételeit hirdette; fel is hozták ellene, hogy az ő kizáró ítélete szerint csak ő és legföljebb még három tanítványa juthat be az igazhitűek paradicsomába.<sup>58</sup>

Valóságos szerencse volt az iszlámra, hogy az ily gondolkodásnak állami, hivatalos pártolása az említett három khalifa idejére szorítkozott. Mennyire vitték volna a mu'taziliták, ha az ő értelemimádó bitük még tovább is rendelkezett volna a kormányhatalom eszközeivel! Hogyan képzelte és kívánta némelyikük az állapotokat, arra nézve jellemző Hisâm al-Fûti-nak a tanítása, a ki különös hevességgel szállt szembe azokkal, kik az isteni attributumokat és a sorsnak előzetes végzését vallották. „Megengedhetőnek mondta, hogy az ő tanító irányzatával szembeszállókat orvul megöljék, hogy vagyonukat akár erőszakkal, akár alattomban elvegyék; ők hitetlenek, tehát életük is, jószáguk is minden oltalmon kívül áll.”<sup>59</sup> Ezek természetesen csak a tanterem elméletei; de ezek a szobaelméletek még azt a felfogást is előidézték, hogy oly területek, a melyekben nem a mu'tazilita hitvallás uralkodik, ellenséges, háborús földnek (*dâr al-harb*) tekintendők. A muszlim geographia a földet ugyanis nemcsak hét éghajlatra osztja, hanem harcziásabban, még muszlim földre és háborús földre.<sup>60</sup> Utóbbihoz mindazok a területek tartoznak, a melynek lakói közt, habár eljutott hozzájuk a felszólítás (*da'vâ*), hogy az iszlámot vallják, még a hitetlenség uralkodik. Az iszlám fejére hárul a kötelesség, hogy hadat indítson ily területek ellen. Ez a korán parancsolta vallás-

háború, *dsihâd*, a vértanúságnak egyik legbiztosabb útja. Már most ilyen háborús földnek szeretne némely mu'tazilita minden oly országot nyilváníttatni, a mely nem az ő dogmaformuláit uralja. Az ilyen ellen, úgy kívánják, karddal kell harcolni, akár a hitetlenek és a pogányok ellen.<sup>61</sup>

Nyilvánvaló, ez a rationalismus inkább erélyes mintsem szabadelvű. Csak nem ünnepelehetjük a szabadelvűség képviselőiként azokat, a kiknek tanítása megindította és élesztette ezt a fanatizmust. Kár, hogy a Mu'tazila történelmi méltatása erre nincs mindig tekintettel: az iszlám lehető alakulásának némely casuistikus, képzeletszerű rajza azt akarja szemléltetni, mily üdvös lett volna az iszlám fejlődésére, ha a Mu'tazila uralkodó szellemi hatalommá kerekedett volna felül. Azok után, a miket az imént hallottunk, ezt alig hihetjük. Tevékenységüknek egy üdvös eredményét azonban el kell ismernünk: ők segítették érvényre az értelmet, az *akl*-t a vallás kérdéseiben is. Ez az ő elvitathatlan, messzire kiható érdemük, a mely nekik az iszlám vallásának és művelődésének történetében fontos helyet biztosít. És minden nehézség, minden visszautasítás ellenére, az ő küzdelmeik eredményeképen nagyobb vagy csekélyebb mértékben az '*akl*' joga még az orthodox iszlámban is érvényre vergődött. Ez elől kitérni többé nem egykönnyen lehetett.

10. Eddig is már ismételten említettük a két imám, *Abu-l-Haszan al As'arî* és *Abû Manszûr al-Mâturîdî* nevét, a kik közül az első a khalifátus középpontjában, másika pedig Közép-Ázsiában egyenlítette ki a dogmatika vitás kérdéseit közvetítő formulák segítségével, a melyek ma az orthodox iszlám hittételei gyanánt vannak elismerve. Nem volna érdemes



ennek a két szorosan rokon rendszernek mikrologikus eltéréseibe belemélyedni. Történelmi jelentőségre As'arî iskolája tett szert. Megalapítója, maga is a Mu'tazila növendéke, hirtelen — a legenda álomlátomásról beszél, a melyben neki a prophéta megjelent s őt erre a fordulatra bírta — elpártolt iskolájától s nyílt vallomástétellel visszatért az orthodoxia keblébe. Ő maga és még inkább tanítványai többé-kevésbbé orthodox jellegű közvetítő formulákat szolgáltatott neki. Mindazáltal még ezek sem voltak az ó-conservativok inyjére; sokáig nem mertek helyet kérni a nyilvános theologiai tanításban. Csak midőn a híres szeldsukvezir *Nizâm al-mulk* a XI. század közepén a tőle alapított nagy iskolákon Niszábúrban és Baghdádban nyilvános tanítóhelyeket alkotott az új theologiai iránynak, csak ekkor vált az as'arita dogmatika az orthodox theologianak rendszerében oktathatóvá; leghíresebb képviselői tanszékeket foglalhattak a Nizâm-intézeteken. Ezekhez fűződött az As'arî-iskola győzelme azokban a küzdelmekben, melyeket egyrészt a Mu'tazila, másrészt a hajthatatlan orthodoxia ellen vívott. Ezeknek a tanintézeteknek tevékenysége tehát fontos kort jelöl nemcsak a muszlim oktatásügynek, hanem a muszlim dogmatikának is történetében. Most már ezt a mozgalmat is közelebbről kell szemügyre vennünk.

Ha al-As'arî-t a közvetítés emberének mondjuk is, még sem terjeszthető ki theologiai irányának ez a jellemzése a tanítás mindazon részleteire, a melyekről a muszlim világban a VIII. és IX. században az ellentétes vélemények harca lángolt. Igaz, a szabad akaratnak és a korán természetének kérdésében is közvetítő tételeket állít fel. De theologiai magatartá-



sára legdöntőbben jellemző egy oly kérdésben foglalt állása, mely minden másnál mélyebben kapott bele a tömegeknek vallásos felfogásaiba: ez az Istenről való képzet megállapítása az anthropomorphismushoz való viszonyában.

Ebben a kérdésben As'arî tételeit valóban nem mondhatjuk közvetítőeknek. Szerencsére reánk maradt az orthodox iszlámnak ettől a legnagyobb dogmatikus tekintélyétől a dogmatikának egy összefoglalása, a melyben egyrészt positiv formában kifejti a maga tanítását, másrészt pedig vitatkozva — s tegyük hozzá, nem minden vakbuzgó düh nélkül — visszautasítja a mu'taziliták ellentmondó véleményeit. Ez a fontos és már elveszettnek gondolt tractatus,<sup>62</sup> a mely a legutolsó időig csak töredékesen idézetekből volt ismeretes, néhány év óta egy haiderábâdi teljes kiadás által vált hozzáférhetővé. Ez magában foglalja az alapvető művek egyikét mindenki számára, a ki valamiképen a muhammedán dogmatörténettel kíván foglalkozni. Itt aztán As'arî viszonyát a rationalismushoz már mindjárt a bevezetésben gyanússá teszi következő kijelentése: „A vallásos irány, a melyet vallunk, abban áll, hogy szilárdan ragaszkodunk Istenünk könyvéhez, prophétánk szunnájához és mindahhoz, a mi a társaktól s követőiktől valamint a hagyomány imámjaitól ránk maradt. Ebben találjuk a mi szilárd támaszunkat. S valljuk azt, a mire tanított Abû Abdallâh Aḥmed Muhammed ibn Hanbal (Isten ragyogtassa fel arczat, emelje fel rangját s tegye gazdaggá a jutalmát) s mi szembeszállunk mindavval, a mi az ő tanával száll szembe; mert ő a legkitünőbb imám és a legtökéletesebb vezér; Allah ő általa tette világossá az igazságot s megszüntette a tévedést,

tisztán kijelölte a helyes utat s megsemmisítette az eretnekek téves tanait valamint a kétkedők kétségeit. Isten irgalma legyen övé! Ő a fölénk rendelt imám, ő a nagyrabecsült barát.“

Tehát már credo-jának küszöbén As‘arī h a n b a l i t á n a k vallja magát. Ez ugyan nem sejtet közvetítést. S valóban, midőn az anthropomorphismus kérdésére reá tér, egész gunyját kiontja a rationalistákra, a kik a szent szövegek érzéki kitételeire képletes magyarázatokat keresnek. Itt nem éri be az orthodox dogmatikus szigorúságával, hanem a philologust is fitogtatja. Hisz’ Isten maga mondja, hogy ő a koránt „világos arab nyelven nyilatkoztatta ki“; ennélfogva csak a helyes arab nyelvhasználat alapján érthető meg. Már pedig az Isten szerelmeért mikor mondta valaha arab ember a jóindulat helyett azt, hogy „kéz“ stb. s mikor használta mind azt a nyelvbeli mesterkedést, melyet azok a rationalisták a világos szövegbe bele akarnak magyarázni, csak azért, hogy az Isten fogalmát minden tartalmától megfoszszák? „Így szól Abu-l-Haszan ‘Alī b. Iszmâ‘il al-As‘arī: Isten által keressük az igaz vezetést, benne akarjuk kielégítésünket találni, s nincsen hatalom sem erő más mint Allahé s ő az, a kinek segítségeért fohászkodunk. Továbbá pedig ez következik: Ha valaki azt kérdi tőlünk: Van-e Istennek arcza? mi azt feleljük: Van; s evvel ellentmondunk a téves tanoknak, mert írva van: „És uradnak arcza fennmarad telve felséggel és tisztelettel“ (55. sz. 27.). S ha azt kérdi tőlem valaki: Van-e Istennek keze? akkor azt felelem: igenis van, mert meg vagyon írva: „Isten keze van az ő kezük fölött“ (48. sz. 10.), továbbá: „A mit két kezemmel teremtettem“ (38. sz. 74.). A hagyomány pedig beszéli:



„Isten Ádámnak hátgerinczét végigsímitotta a kezével (*bijadihi*) s kivette belőle Ádámnak egész ivadékát“. Továbbá hagyományozva van: „Isten megteremtette Ádámot a saját kezével, teremtette Éden kertjét a kezével, belé ültette a Tûbâ-fát a kezével, s megírta a thórát a kezével“. Írva van pedig: „Mindkét keze ki van nyújtva“ (5. sz. 69.); és a prophéta szava így szól: „Mind két keze jobb kéz“. Szó szerint így van, nincs máskép.“

Hogy pedig mégis elkerülje a vaskos anthropomorphismust, credo-jához hozzátoldja a záradékot, hogy ily esetekben arc, kéz, láb nem jelent emberi tagokat s hogy mindez *bilâ kejf*, „miként nélkül“ értendő (l. fent 110. l.). Ebben azonban nincsen semmi közvetítés. Mindezt a régi orthodoxia teljesen így fogalmazta. Nem volt ez közvetítés Ibn Hanbal és a Mu'tazila közt, hanem — mint ezt már As'arî bevezető kijelentéséből is láthattuk — a mu'tazilita renegátnak feltétlen meghódolása a hagyományimádók hajthatatlan imámjának és követőinek követeléseinek előtt. Azon messzemenő engedmények által, a melyeket a néphitnek tett, megfosztotta a muhammedán népet a Mu'tazila fontos vívmányaitól.<sup>63</sup> Az ő állásfoglalása nem támadja a varázslatban, a boszorkányságban való hitet, a szentek csodatetteiről nem is szólva. Mindezzel pedig a mu'taziliták már rendbe jöttek volt.

11. A közvetítés, a mely a muszlim dogmatikának jelentős mozzanatát teszi s melynek foglalatja úgy tekinthető, mint a dogmatikának consensus (idsmâ') szentesítette zsinórmértéke, nem magához As'arî-hoz, hanem inkább a róla elnevezett iskolához kapcsolódik.

Még az orthodox irány felé való elhajlással sem volt többé az 'akl, az értelem, mellőzhető mint a val-



lások megismerés egyik forrása. Az imént megismerkedtünk As'arî hitvallásának avval a részletével, melyben az ő vallásos megismerésének forrásairól ünnepiesen nyilatkozik. Ebben nincsen szó az értelemről még mint kisegítő eszközről sem az igazság felderítésére. Egész másként tesz az iskola. Ez, ha nem is oly hajthatatlanul mint a Mu'tazila, mindenki számára követeli a *naẓar*-t, Istennek elmélkedés útján való megismerését s kárhóztatja a *taklîd*-ot, a hagyománynak értelmetlen, vak követését. Ezen általános követelésen kívül az as'arita iskolának döntő vezérei némely részletpontban is a Mu'tazila vonalán maradtak s így oly módszert követtek, melyet mint az elébb kimutattam, az ő imámjuk nemcsak dogmatikus támadásokkal üldözött, hanem a melyet oly nyilakkal is lövöldözött, melyeket a philologia tegzéből vett. Az as'arita theologusok sűrűn éltek a *ta'vîl* (lásd fent 112. l.) módszerével, mit sem törődve azokkal a tiltakozásokkal, a melyekkel mesterük azt hibáztatta. Más módon ők sem bírták elkerülni a *tadszim* veszedelmét, az anthropomorphismust. Az a követelés, hogy az as'arita és hanbalita felfogás azonos legyen, merőben teljesíthetetlen volt. De mit szolt volna al-As'arî ahhoz a módszerhez, a mely most a ta'vîl orthodox alkalmazásában lábra kapott? Egy természetellenes hermeneutikának minden fortélyát fejtették ki, hogy a koránból és a hagyományból az anthropomorphistikus kifejezéseket — úgy kell mondanunk — mesterkedő fogásokkal elmagyarázzák.

A koránon a szükséges munkát nagyjában már elvégezték volt a mu'taziliták. A hagyománynyal ők kevesebbet törődtek; hisz' itt megvolt az a kényelmes út, hogy az oly mondásokat, a melyekben megütközést

keltő kifejezések akadtak, nem fogadták el hiteleseknek s azontúl nem kellett törődniök értelemszerű magyarázatukkal. Ebben az orthodox theologus nem követhette őket s azért exegetikus művészetének súlypontját a hagyományos szövegekre vetette. Már pedig a hadith-nak határtalanul kibontakozó területén mily vadul burjánzott fel az anthropomorphismus! Példa kedvéért nézzünk egy próbát, melyet Ahmed b. Hanbal hagyománygyűjteményéből (a Musznadból) kölcsönzünk. „Egy reggel a prophéta igen vidám arccal jelent meg társai körében. A mikor jó kedvének oka felől kérdezősködtek, így felelt: Miként ne legyek vidám, hiszen az éjjel a Legfelsőbb megjelent nekem elképzelhető legszebb alakjában s következő kérdéssel szólított meg: „Mit gondolsz, miről vitatkozik most a mennybeli társaság?“<sup>64</sup> Mikor háromszoros kérdésére mindig azt feleltem, hogy ezt nem tudhatom, mindkét kezét a vállamra tette úgy, hogy azok hidegségét keblemig éreztem s megnyilatkozott előttem, mi van az égben s mi van a földön“. Erre azután következnek a tudósítások a mennyországbeli társaság theologiai tárgyalásairól.<sup>65</sup>

Természetesen hiábavaló kísérlet lett volna így durva anthropomorphismusokat az exegesis útján eltávolítani; erre a rationalista theologusok nem is érzik magukat kötelezve oly szöveggel szemben, mely mint az éppen idézett, nem talált helyet a kánoni gyűjteményekben. Nagyobb felelősséget éreznek oly szövegek irányában, a melyek benne vannak a hagyományok kánonjában és ennél fogva az igazhitű közösségtől mértékadókul el vannak ismerve. Ilyenkor azután kifejtik magyarázó művészeiteket. Így pl. Málík b. Anasz tekintélyes gyűjteményében a következőt találjuk:



„Istenünk minden éjszaka leszáll az utolsó éjig (hét ég van ugyanis), a mikor még az éjszakának utolsó harmada hátra van s így szól: Kinek van kérni valója tőlem, hadd tudjam meg; kinek van kívánsága, hadd teljesítsem; ki kéri tőlem bűneinek bocsánatát, hadd bocsássak meg neki?“<sup>66</sup> Ezt az anthropomorphismust egy grammatikai fogással tüntetik el, a melynél a régi arab mássalhangzós írás segédkezik avval, hogy a magánhangzókat nem tünteti fel az írásban. *Janzilu*<sup>67</sup> „leszáll“ helyett a műveltető alakot olvastatják: *junzilu* „le bocsátja“, már mint az angyalait. Ez által megszűnik Istennek helyváltoztatása; nem Isten száll le, hanem angyalait küldi, a kik ama felszólításokat az ő nevében intézik az emberekhez. Még egy példa. Genesis 1, 27-ből a muhammedán hagyomány átvette ezt a mondást: „Isten a maga képmására teremtette Ádámot“. Istennek nincsen képmása. A „maga képmása“ Ádám képmását jelöli: Isten megteremtette őt abban az alakban, melyet ő (Ádám) nyert.<sup>68</sup> Ezek a példák mutatványaiul szolgálhatnak annak a gyakran alkalmazott módszernek, hogy a dogmatikus nehézségeken grammatikai eltolással segítenek.

Épp oly gyakori, hogy szótári fortélyokhoz folyamodnak, a melyeknél kapóra jön az arab szavak sokértelműsége. Íme egy példa. „A pokol meg nem telik, míg a nagyhatalmu (dsabbâr) lábát nem teszi reá (a pokolra): akkor végre azt mondja, hogy: elég, elég.“<sup>69</sup> Az a sokféle éleselméjűség, melyet az istenségről való tisztult felfogás értelmében aggodalomkeltő szöveg magyarázása körül kifejtettek, mindjárt egész mintagyűjteményt ad az as'arita iskolában kedvelt hermeneutikus művészetéről. Legelőbb is merőben külső segédeszközt abban kerestek, hogy a hagyomány szövegében a lábról



szóló mondat alanyát névmással helyettesítették: „A pokol meg nem telik, míg ő a lábát reá nem teszi“. Ki? Ezt homályban hagyják; legalább is a testiséget kifejező állítmány nem kapcsolódik oly alanyhoz, a mely „Istent“ jelöli. Ez természetesen csak önámítás, evvel mit sem nyernek. Mások ahhoz folyamodnak, hogy a szövegben megtartják ugyan az alanyat *al-dsabbâr*, „a nagyhatalmú“, de nem Istenre vonatkoztatják. A korán és a hagyomány nyelvéből könnyű bebizonyítani, hogy ez a szó makacs ellenszegülőt is jelöl. Már most a dsabbâr, a ki lábát a pokolra teszi, nem Isten lesz, hanem valamely erőszakos személy, egy pokolra szállt ember, a kinek erőszakos közbelépte véget vet a pokol népesedésének. De komoly megfigyelésre ez a mentő út is sikamlósnak bizonyult. A hagyományos mondásnak értelmét ugyanis párhuzamos változatok egész sora biztosítja és minden kétség fölé emeli. *Dsabbâr* helyett sok párhuzamos szövegben *Allâh* áll vagy pedig „a felség ura“, *rabb al-'izzati*. Nincs menekvés ebből a zsákutczából. Az alany okvetlenül Isten. De mit nem kísérel meg a dogmatikus exegéta az ő kétségbeesett leleményességében? Az alanyon kudarcot vall a művésze, megpróbálkozik a tárggyal. Ő (nyilván mégis „Isten“) teszi a lábát *kadamahu*. Hát ezen a szón valóban éppen a „láb“ értendő? Hisz a szó homonym, többfélét jelent. *Kadam* többek közt jelent „egy csoport embert, a kit előre küldöttek“, a mi esetünkben: a pokolba. Ezeket az embereket (nem pedig a lábát teszi Isten a pokolra. Ámde előáll egy hiteles párhuzamos változat, a mely a *kadamahu* szót fájdalom a synonym *ridslahu*-val helyettesíti. Ez pedig kétségtelen, annyit tesz: a lábát. Nem, az arab szótárban

semmi sem kétségtelen; ugyanaz a szó annyifélet jelenthet. A *ridsl* azt is teszi, hogy *dsamá'a* „gyülekezet“. Ilyen gyülekezetet, természetesen a bűnösök gyülekezetét helyezi Isten a pokol kapuja elé s ezek kiáltják: elég, elég, elég!

Nem túloztam tehát, midőn az ezen rövid mondaton végzett kísérleteket az exegetikus erőszak mintagyűjteményének neveztem. A kik pedig elénk tárják, korántsem mu'taziliták: tiszta, hamisítatlan as'ariták. Az iskola alapítója bizony philologiai dühének teljességét kiontotta volna saját követőinek fejére.

12. Az as arita iskolának ezen rationalista üzelmei, bármily kívánatos is volt a mindenkép kárhozatos *tadsszîm* elől való menekvés, határozottan rosszul estek minden igazi orthodox hagyománytisztelőnek. Hozzájárult még egy mozzanat. Az as'ariták módszere megütközést keltett az óhitű theologusoknál avval a tanításukkal, melyben a mu'tazilitákkal megegyeznek s a mely minden kalâm-nak nélkülözhetetlen alapja: „hogy a tisztán hagyományos adatokra alapított levezetés nem ad még bizonyos tudást.“ Oly megismerés, a mely tisztán a hagyományra támaszkodhatik, bizonytalan; függ az oly tényezőktől, a melyek csak viszonylagos értékűek a tények megállapításánál, függ pl. az egyéni belátásra bízott értelmezéstől, attól a jelentéstől, melyet a szónoki kifejezőismódok (tropusok, metaphorák stb.) sajátosságainak tulajdonítanak. Az ily ismeretforrásokat csakis a törvényes gyakorlatban illeti meg abszolút érték s ilyenekben is teret engednek különböző véleményeknek a következtetésekben. A hit-tételek kérdéseiben csak másodrendű érték jut nekik. Kiindulni az *értelem* bizonyítékaiból kell; csak ezek közvetitenek biztos tudást.<sup>70</sup> Ily értelemben utolsó



időben is a nemrég elhalt egyiptomi mufti Muḥammed 'Abduh az igazhitű iszlám alapelvét kijelentette: „hogy az értelem és a hagyomány összeütközésénél a döntés joga az értelmet illeti, „ezt az alapelvet — teszi hozzá — csak nagyon kevesen tagadják meg, csakis olyanok, a kik számba nem is jöhetnek“. <sup>71</sup>

Habár az as'ariták az értelem bizonyítékaival rendszerint az orthodox dogmát támogatták és mesterük irányelvehez híven, nagyon is óvakodtak attól, hogy következtetéseikkel oly formulákhoz jussanak, a melyek a szabott orthodoxia útjáról letérnek, mégis a dogmatikus fejtegetésben az értelemnek a hagyománnyal szemben elismert felsőbbisége már eleve is számla volt a meg nem alkuvó régi iskola szemében. Hát még a betűimádó anthropomorphisták szemében, a kik Istennek a korábban előforduló attribútumai dolgában hallani sem akartak metaphorákról, tropusokról és más ilyenű rhetorikus-exegetikus kibuvókról!

A régi hagyomány iskolája ennél fogva nem tett különbséget mu'taziliták és as'ariták közt. A kalâm önmagában, mint elv, voilà l'en nemi, akár eretnek akár orthodox eredményekhez vezet. <sup>72</sup> „Fuss a kalâm elöl — bármily formájában mutatkozik is —, mint a hogy az oroszán elöl futsz“, ez az ő jelszavuk. Érzésük egy al-Sâfi'î nevéhez kapcsolt bösz mondásban tör ki: Az én ítéletem a kalâm embereiről az, hogy ostorral és cipőtalppal ütendők és azután minden törzsön és táboron keresztül vezetendők közben pedig ki kell kiáltani: „Ez annak a jutalma, a ki a koránt és a szunnát mellőzván a kalâmnak adja oda magát“. <sup>73</sup> A kalâm, úgy véli az orthodoxia, oly tudomány, mely nem szerzi meg Isten jutalmát, ha vele a helyeset eltalálják, de a mely könnyen eretnekségbe sodor, ha



tévedésbe ejt.<sup>74</sup> Az iszlám igaz hívője ne hajtsa meg térdét az 'aql, az értelem előtt. Nincs reá szükség a vallásos igazság megismerésére; ez az igazság benne foglaltatik a koránban és a szunnában.<sup>75</sup> Nincs különbség, kalâm és aristotelikus philosophia közt; mind a kettő eretnekségre visz. Olyasminek, mint a *fides quaerens intellectum*, ők nem vehették hasznát. A hit a hagyományozott betűhöz van kötve, egyedül és kizárólagosan; ezen a területen az értelem ne merjen mutatkozni.

Így tehát az as'ariták közvetítő theológiájáról elmondható, hogy két szék közt a pad alá esett. Így jár minden kétkulacsos törekvés. Philosophusok és mu'taziliták orrukat fintorítják az as'aritákra, mint a sötétség embereire, mint módszertelen elmékre, felületes dilettánsokra, a kikkel nem is lehet komoly vitatkozásba bocsátkozni. De a felvilágosodottak ezen becsmérése nem mentette meg őket az óhitűek fanatikus átkaitól. Nem voltak irányukban hálások azért, hogy a vallás érdekében szembeszálltak az aristotelikus philosophiával.

13. Az as'ariták tulajdonképeni theológiája mellett még természetphilosophiájuk is különös figyelmet érdemel. Mondhatni, az fejezi ki az orthodox iszlámnak uralkodó felfogását a természetről.

A kalâm philosophiája semmikép sem tekinthető lezárt rendszernek, habár általánosságban mondható, hogy philosophiai világszemlélete nagyrészt az Aristoteles előtti természetphilosophusoknak<sup>76</sup> s ezek közül leginkább az atomistáknek ösvényein halad. Képviselőik már kezdettől fogva, még az As'arî előtti időben is, egyre avval a szemrehányással találkoznak, hogy a jelenségeknek állandó természetét és törvényszerű-

ségét el nem ismerik. A mu'tazilita al-Dsâhiž említi az aristotelikusoknak azt a kifogását az ő pártfelei ellen, hogy módszerük, a melylyel Istennek egységét (*al-tauhîd*) bizonyítják, csakis minden természeti igazságnak tagadásával állhat meg.<sup>77</sup> *Nazzâm*-nak, a Mu'tazila egyik legmerészebb képviselőjének, ellenfelei, a kik nem hatoltak be philosophiai elméleteinek mélyebb kapcsolatába és értelmébe, felhányhatták, hogy ő a testek áthatatlanságának törvényét megtagadja.<sup>78</sup> Tényleg reánk marad ilyenmő véleménye, melyről bebizonyul, hogy a stoikusok természetszemléletéhez való közeledéséből származott.<sup>79</sup>

Habár a mu'taziliták harczban állottak is a peripathetikus iskola ellen, egyikük-másikuk mégis aristotelikus tollakkal ékesítette magát és philosophiai szövegekkel igyekezett tűrhetőbbé válni, a mi egyébként édeskeveset használt a philosophusok szemében. Ezek mégis csak becsmérelték a kalámot s nem tekintették a mutakallimûn-t egyenrangú ellenfeleknek, a kikkel vitatkozni érdemes volna. Nem találnak velük közös alapot; ilyformán, mondják, lehetetlen a vélemények komoly összemérése. „A mutakallimûn azt vitatják, hogy a megismerésnek legkiválóbb forrása az értelem; de a mit ők ennek neveznek, az valójában nem értelem, s az ő gondolkodásuk módszere nem felel meg az értelem philosophiai szabályainak. A mit ők értelemnek neveznek, s a mivel ők állítólag értelemszerűen dolgoznak, az csak ábrándos képzetek szövédéke.

Még határozottabban áll ez az as'aritákról. A mit az aristotelikusok és újplatonikusok a X-től a XIII. századig a kalâm természetphilosophiájának ábrándos és értelemellenes voltáról felhoznak,<sup>80</sup> az kivált az

as'aritákat éri, a kik dogmatikus feltevéseik érdekében ellentétbe helyezkedtek minden oly vizsgáladási móddal, a mely természetes törvényszerűség elismeréséből indul ki. A pyrrhonistákat követve tagadják az érzéki észlelés megbízhatóságát s gyakran élnek avval a feltevessel, hogy az érzékek csálnak. Tagadják az okszerűség, causalitás törvényét, a mely pedig „minden rationalista tudománynak kútfeje és vezérlő csillaga“ (Th. Gomperz). Szerintük semmi a világon nem történik változhatatlan törvények szerint tárgyi szükségszerűséggel. Az előzmény nem oka a következménynek. Annyira iszonyodnak az okság fogalmától, hogy Istent sem mondják szívesen első oknak, hanem a természet és jelenségei szerzőjének (*fâ'il*).<sup>81</sup> E szerint a természetelleneset lehetőknek fogadják el. Lehetséges oly dolgokat látni, a melyek nem esnek a nézőnek szemkörébe. Gúnyosan azt mondták róluk, hogy szerintük lehetséges, hogy egy vak Chinában megláthat egy Andaluzban levő szúnyogot.<sup>82</sup> A természetben nyilvánuló törvényszerűség helyébe ők a szokás fogalmát teszik.

Nem törvény, hanem csak Istentől a természetbe helyezett szokás (*idsrâ al-'âdat*), hogy bizonyos jelenségekre mások következnek; de ez a következés korántsem szükségképi. Nem szükségszerű, hogy étel és ital hiánya éhességet, szomjúságot von maga után, de rendesen így van. Éhesség és szomjúság az által keletkezik, hogy az éhezés, szomjúzás accidense hozzájárul a substantiához; ha elmarad ez az accidens (Isten pedig távol tarthatja), akkor elmarad éhesség és szomjúság is. A Nilus árad és apad, szokás szerint, nem okszerű természeti folyamatok következtében; ha az áradás accidense elmarad, akkor a folyó szín-



vonala nem mozdul meg. Mindent avval a hypothesisissel magyaráznak, hogy „a mi nekünk törvényszerűségnek látszik, az csak természeti szokás“. Isten a természetbe oltotta azt a szokást, hogy a csillagok bizonyos constellációjának bizonyos későbbi események felelnek meg. Meglehet, hogy az astrologusoknak igazuk van, de kifejezésük módja téves.<sup>83</sup> Minden esemény mindig akár pozitív akár negatív, de külön teremtő műve Istennek. Rendszerint a természetnek megszokott folyását idézi elő; de nem kivétel nélkül; ha Isten megszünteti a természeti jelenségek szokását, akkor bekövetkezik az, a mit mi csodának nevezünk, ők, az as'aríták pedig a szokás megszaktásának (*kharḳ al-'âdat*) mondanak. A szokás további fennmaradása folyvást új teremtő tényeknek felel meg. Megszoktuk, hogy az árnyékot a nap bizonyos helyről való távolmaradásának tulajdonítjuk. Nem áll! Az árnyék nem a nap jelenlétének következménye; teremttetik és pozitív valami. Evvel a kalâm emberei módot nyernek a hagyomány azon mondásának magyarázására, hogy a paradicsomban van egy fa, a melynek árnyékában száz évig is elnyargalhat az ember, a nélkül hogy az árnyékból kijutna. Mikép gondolható ez, a mikor a jámboroknak paradicsomba lépte előtt „a nap összegöngyöltetik“ (81. sz. 1.)? A hol nincs nap, ott talán csak nincs árnyék! Nos hát: az árnyéknak semmi köze a naphoz; Isten teremti az árnyékot; itt pedig, a paradicsomban, megszakadt a szokás.<sup>84</sup>

Ez a természetszemlélet keresztül húzódik az as'arita dogmatikusok egész világnézetén. Al-As'arî maga már széles alapon alkalmazta. Neki tulajdonítják pl azt a tanítást, mely szerint nem egyéb pusztá természeti

szokásnál, hogy ízt, szagot nem a látó érzékkel percipialunk; de Isten a mi látó érzékünket is felruháztatja avval a képességgel, hogy szagot felvegyen. Csakhogy ez nem természeti szokás.<sup>85</sup>

Így tehát az as'arita alapon épült orthodox dogmatika az okság fogalmának minden vonatkozásban való tagadását követeli. Nemcsak azt tagadják, hogy változatlanul, örökké ható természettörvények okozói mindannak, a mi a természetben történik, hanem kárhozzatják még az okságnak a kalâm álláspontjához közelebb álló fogalmazását is, mely szerint „az okság nem örök, hanem időben keletkezett, Isten pedig az okoknak azt az erőt teremtette, hogy állandóan ugyanazokat a következményes jelenségeket idézzék elő.”<sup>86</sup>

Ha ez a világszemlélet a véletlen fogalmát kizárja, csak oly értelemben teszi, hogy a történes számára előfeltételül elhatározó szándékot követel; de nem zárja ki a véletlent abban az értelemben, hogy a történes elmaradhatatlan következése egy törvényszerűségben megnyilatkozó természetes causalitásnak. Ezen természetszemléleten belül azután kényelmesen nyílik tér a dogmatika minden követelménye részére. Mily könnyen volt a csodának formula található, az imént láttuk. Ez áll mindarról a természetfölöttiről, a minek az iszlâm dogmatikája hitelt követel. Minthogy nincs törvény, sem oksági kapcsolat, nincs is semmi csodaszerű, semmi természetfölötti. Ha porladó csontokhoz az élet accidense járul, itt van a feltámadás. Ez is csak specialis hatás, mint a hogy minden természeti történes különleges hatásokra, nem pedig állandó törvényekre vezetendő vissza.

Ekkép a kalâm, a melyet as'arita kialakulásában

az iszlám orthodoxiája elfogadott, az aristotelismussal oly gondolkodásmódot helyezett szembe, a mely igen alkalmas volt a vallás tanainak támogatására. A XII. század óta ez az uralkodó muszlim vallásphilosophia.

De ezeknek a szörszálhasogatásoknak is akadt ellensúlyuk, a mely elismert értéküket lejjebb szállította, egy oly vallástörténeti tényező közbelépte folytán, a melylyel a következő fejezetben kell foglalkoznunk.



## IV. FEJEZET.

### Asketismus és szûfismus.

1. Az iszlám eredetén, kapcsolatban a feltétlen függés érzetével, a világtagadás gondolata uralkodott.

Láttuk, hogy a világ végének, a világ fölötti ítéletnek látomása ébresztette Muhammedet prophétává. Ennek folytán asketikus érzés éledt azokban, a kik őt követték. Megvetni mindazt, a mi földi, — ez lett a jelszó.

Habár Muhammed mindvégig a túlvilág üdvösségét hirdette is a vallásos élet céljául, csakhamar mégis a viszonyok medinai változásával és hadi tevékenységének folyamán arra kényszerült, hogy a földi érdekeket akaratlanul is erősen belevonja megfontolásainak körébe.

Hisz a hozzácsatlakozó arabok nagy tömege legnagyobbbrészt éppen a kínálkozó kézzelfogható javakkal volt csak toborozható és összetartható. Nem voltak megannyian *kurrâ* (ájtatoskodók) sem *bakkâ'ûn* (siránkozók, vezeklők), a kikről az iszlám régi története beszél. A várható zsákmány kétségtelenül erős ösztönzés volt az iszlámhoz való csatlakozásra. Ezt a prophéta maga is belátta, a mikor a harczosok lelkeségét az Allah ígérte *maghânim kathîra* (hatalmas

zsákmány) segítségével igyekszik fokozni (48. sz. 19.). S ha a régi tudósításokat olvassuk a prophéta indította *maghâzi* (hadjáratok)-ról, valósággal meglepődünk a nagyszabású zsákmányosztásokról szóló hireken, a melyek egy természeti törvény biztosságával nyomon követik az egyes jámbor harczokról való elbeszéléseket.

Igaz, a prophéta nem tagadja meg azokat a magasabb czélokat, a melyekhez vezetni ezek a zsákmányoló portyázások rendelve voltak; továbbra is síkra száll a földi czélok, a *dunjâ* kizárólagossága ellen: „Allahnál számos a *maghânim*“ (4. sz. 96.). „Ti ezen világ hiábavalóságaira törekesztek; Allah azonban a földöntúlit kívánja“ (8. sz. 68.). Az első mekkai hirdetéseknek askéta hangja keresztülvonul, mint oktató elem, medinai realis pályáján is. De a valóság az új muszlim közösségnek szellemét egész más utakra terelte, mint a minőn tevékenysége elején a prophéta maga járt s melyen hiveit is vezette.

Még mielőtt a szemét lezárta, de kivált nemsokára halála után más lett tehát a jelszó. A világtagadás helyébe most a világhódítás eszméje lépett. A hitvallás rendelve van a hívőket oda juttatni, „hogy hasznos sikereket érjenek, hogy általa az arabokon uralkodjanak s maguknak a nemarabokat (*adсам*) alá vessék, azonfelül pedig még királyok legyenek a paradicsomban“.<sup>1</sup> Ez a világhódítás pedig valóságban nemcsak eszményekre irányult. Ktesiphon, Damaskus és Alexandria kincsei nem voltak épp alkalmasak askéta hajlandóságok növelésére. Mődfölött el kell csodálkoznunk, ha már az iszlám harmadik évtizedétől fogva olvassuk, mily rengeteg gazdaságokat gyűjtöttek a jámbor harczosok és imádkozók, mekkora

földterületeket szereztek, mily kényelemmel rendezték be házaikat a hazában és meghódított országokban, mily pazar fényűzést fejtettek ki.

Erről azok a kimutatások tájékoztatnak bennünket, a melyek oly emberek birtokáról maradtak reánk, a kik a muszlim jámborság legfőbb díszeivel ékeskedtek. Így pl. bepillantást nyerünk a Kurejsita al-Zubejr b. al-'Avvâm hagyatékába, a ki oly jámbor volt, hogy azon tíz férfiú közé számítják, a kiket a prophéta már életükben biztosított arról, hogy az iszlám irányában szerzett érdemeikért a paradicsomba jutnak. A prophéta őt apostolának (*ḥavârî*) nevezte el. Ez a Zubejr fekvő jószágokat hagyott hátra, melyek minden passivának levonása után oly tiszta vagyont képviseltek, melynek értékelésében a különböző tudósítások 35.200,000 és 52 millió dirham közt ingadoznak. Igaz, magasztalják az ő rendkívüli jótékonyágát is; de elvégre Kroesus volt s nem nagyon vall a földi javak megvetésére az az inventarium, melyet az imént meghódított országok minden részében szerzett ingatlanairól felvettek: magában Medinában 11 háza volt, azonkívül Baszrában, Kûfában, Fosztâtban, Alexandriában.<sup>2</sup> Egy másika a tíz jámbornak, a kinek a prophéta a paradicsomot odaigérte, Talha b. 'Ubejdallâh, kerek 30 millió dirham értékű földet mondott magáénak. Mikor meghalt, a kincstárosa még azonfelül 2.200,000 dirham készpénzzel rendelkezett. Egy másik számítás az ő kész vagyonáról a következő becslést adja: hátrahagyott száz bõrzsákot, melyeknek mindegyike három kintâr aranyat tartalmazott.<sup>3</sup> Nem valami könnyű rakomány a paradicsom számára! Körülbelül ugyanebben az időben (37/657) meghalt Kûfában egy Chabbâb nevű



jámbor ember, eredetileg szegény ördög, a ki fiatal korában Mekkában mesterember volt, a mi akkori arab fogalmak szerint nem éppen megtisztelő foglalkozás volt szabad urak részére.<sup>4</sup> Hozzászegődött az iszlámhoz s ezért kegyetlen zaklatásokat kellett elszenvednie pogány polgártársaitól. Tüzes vasakkal kinokat és egyéb torturákat is kellett állania; de ő állhatatos maradt. A prophéta hadjárataiban is buzgón vett részt. Mikor ez a hiteért buzgólkodó férfiú halálos ágyán feküdt, rámutathatott egy ládára, melyben 40,000 — nyilván dirham — volt összegyűjtve s azt az aggodalmát nyilváníthatta, hogy evvel a gazdagságával már elvette jutalmát a hitben való kitartásáért.<sup>5</sup>

Ilyen földi javak gyűjtésére kedvező alkalmat adtak azok a gazdag részek, melyek a harczosoknak a hadi zsákmányból és békében is ösztönzésül jutottak. Egy 'Abdallâh b. Abî Szarh vezérlete alatt 'Othmân khalifa idején Észak-Afrikában viselt hadjárat után minden lovas 3000 mithkâl aranyat kapott a hadi zsákmányból. Oly férfiak, mint Hâkim b. Hizâm, a ki vonakodott az Abû Bekrtől és 'Omartól felajánlott jutalomdíjat elfogadni, alighanem legnagyobb ritkaság számba mehettek.<sup>6</sup>

A döntő szempont, mely az arabok hódító törekvéseit irányította, nem volt egyéb, mint a hogy erre Leone Caetani az iszlámról szóló nagyszabású művének több helyén élesen rávilágított, mint anyagi szükség és kapzsiság;<sup>7</sup> ezt Arábiának gazdasági viszonyai eléggé megmagyarázzák. Az ország annyira elszegényedett volt, hogy népe szívesen hajlott a kivándorlásra és hálásabb területek elfoglalására. Az új hit mohón felkapott ösztönzésül szolgált a gazdasági kényszerűség elő-

segítette mozgalomhoz.<sup>8</sup> De korántsem állítjuk, hogy a régi iszlám ezen vallásháborúit pusztán csak ezek a kapzsi vágyak indították. Azon harczosok mellett, kik *jukâtîlûna alâ tama' al-dunjâ* „világi vágygyal vonultak hadba“, kétségtelenül akadtak hitüktől lelkesített férfiak is, kik *jukâtîlûna 'alâ al-âchira* „a túlvilág miatt vettek részt a harczokban“.<sup>9</sup> De bizonynyal a harczoló tömegek lelkének nem az utóbbi elem adta a jellegét.

Így tehát az iszlám ügyének kedvező külső fordulása már történetének korai szakában háttérbe szorította azt az asketikus gondolatot, a mely legelső kifejlésén uralkodott; a Muhammed vallásának terjesztésében való részvét néha nagyon is világi szándékokat, földi kívánságokat volt hivatva kielégíteni. Már a Muhammedre következő nemzedékről el volt mondható, hogy korában minden jámbor tett kétszeresen számítandó be, „mert többé nem a túlvilág a mi gondjainknak tárgya, mint azelőtt, hanem a *dunjâ*, a földi érdek köt le bennünket.“<sup>10</sup>

2. Az asketikus törekvések lassú visszanyomulása nem állapodott meg, a mikor az Omajjádok felülkerekedésével a theokratikus szellem az államkormányzatban is meghátrált s a mikor nem éppen a szentek irányították a közszellemet. A prophétának tulajdonított mondás szerint, mely a jámborok gondolkodását tükrözi, „nem lesz többé Syriában császár, sem 'Irâkban Chosroes. Istenemre! Isten útján fogjátok felhasználni az ő kincseiket“. A zsákmányul ejtett kincseknek felhasználása „Isten útján“ és a szegények meg szűkölködők javára az idevágó hadîthekben úgy tünik fel, mint a hódítások anyagi törekvésének és eredményének vallásos kiegyenlítése.<sup>11</sup> De

ez nem nagyon lehetett ingyére azoknak, a kik a szerzett jószágok hováfordításáról döntöttek. Azokat a kincseket, a melyek a hódítások folyamán felhalmozódtak s okos kezelés segítségével egyre gyarapodtak, ők nem „Isten útjára“, azaz nem jámbor czélokra szánták. Azok az osztályok, melyek ily világi javakat hatalmukba ejtettek, azokban eszközt kívántak birni, hogy a világot élvezzék. Nem akartak pusztán „az ég számára kincseket gyűjteni“. Régi hagyomány beszéli, hogy Mu'ávija, 'Othmân khalifa idején Syria helytartója, később megalapítója az omajjád dynastiának, vitába keveredett a jámbor Abû Dzarr al-Ghifârî-val a kórán 9. szurája 34. versének alkalmazásáról: „Azok pedig, a kik az aranyat és az ezüstöt felhalmozzák s nem adják ki Allah útjain, nekik hozd meg a fájdalmas büntetés hirdetését.“ A világi gondolkodású államférfiú azt vitatta, hogy ez oly intelem, a mely az iszlám államának akkori viszonyaira nem vonatkoztatható, hanem más vallások kapzsi vezérei ellen (a kikről a megelőző szavak megemlékeztek) irányul; a jámbor Abû Dzarr ellenben úgy magyarázta, hogy „az intelem ellenük is, ellenünk is irányul“. Ez nem felelt meg Mu'ávija gondolkodásának, a ki Abû Dzarr értelmezését oly veszedelmesnek találta, hogy felhívta ellene a khalifa figyelmét. Ez a jámbor férfiút Medinába idézte s a közelben egy kis helységben tartotta elszigetelten, ne hogy világgyűlölő tanításaival a közvéleményt az uralkodó szellem ellen ingerelje.<sup>12</sup>

Íme így tükröződik az uralkodó gondolkodás, mely előtt még a vallásos tanok tolmácsai is kénytelenek voltak meghajolni. A való világtól idegeneknek tekintették azokat, kik az iszlám eredeti eszményét képviselték s a kik, Abû Dzarr módjára, a prophéta



nevében ezt a tant hirdették: „A ki aranyat és ezüstöt gyűjtőget, e kincs olyan neki mint az égő parázs, a míg jámbor czélokra nem fordítja“; a kik testvérükül nem akarták elismerni azt, ki egyébként hiven csüngvén az iszlámon, e mellett magas épületeket emel, szántóföldeket szerez, nyájakat tenyészt.<sup>13</sup> Tényleg a vallásos gondolat megnyilatkozásai közt annak bizonyágaival találkozunk, hogy nyíltan helytelenítették a törvényes követelményeken túlmenő askésist, a mely pedig a prophétának helyeslését, kivált felléptének első évtizedében, bizonyosan kiérdemelte volna. Most teljesen megváltozott gondolkodással állunk szemben, és a hadith-forma kénytelen ennek is az igazoló bizonyításokat szolgáltatni.

A földöntúli értékekre való törekvés természetesen nem volt már kitörülhető az iszlám világnézetéből, de meg kellett osztania az uralmat a világi érdekek megértésével. Erre a célra előállottak a prophétának az aristotelikus középszert követő oktatásával: „A legjobb közületek nem az, a ki ezen világ érdekében a földöntúlit elhanyagolja, sem pedig az, ki az ellenkezőjét teszi; legjobb közületek az, ki mindkettőből vesz (*man akhadza min hâdzihi va-hâdzihi*).<sup>14</sup>

A túlzó askésis példáit a hagyományos források gyakran oly módon adják elő, hogy a prophéta hibáztatása nyomon követi az ily elbeszéléseket.

A legjellemzőbben bizonyítják ezt azok a tudósítások, melyek ‘Abdallâhnak, az iszlám régi történetében híres ‘Amr b. al-‘Âszî hadvezér fiának askéta hajlandóságairól szólnak. A hagyomány őt atyjával ellentétben úgy tünteti fel, mint a prophéta egyik legkiválóbb vallásos követőjét és tanának egyik legbuzgóbb kutatóját.<sup>15</sup> A prophéta értesül arról a haj-

landóságáról, hogy tartós böjtöket ró magára, hogy megvonja magától az álmot, éjszakáit koránrecitatióknak szentelvén; komolyan inti, hogy ezeket az askéta gyakorlatokat értelmes mértékre szállítsa alá. „Tesztednek joga van hozzád, feleségednek joga van hozzád és vendégednek joga van hozzád.“<sup>16</sup> „A ki állandóan böjtöl, az (valóságban) nem teljesítette a böjtöt“, azaz nem tudják be neki vallásos értelemben érdemmel járó cselekedetnek.<sup>17</sup>

A prophétával azokat is gáncsoltatják, a kik világi teendőik elhanyagolásával szakadatlan ájtatoskodásnak engedik át magukat. Egyszer egy útítársat azért magasztaltak, hogy hátas állatján ülve egyebet sem tett, csak litániákat mormolt, ha pedig leszállott, egyre csak imádságokat végezett. „De vajjon — kérdeztetik a prophétával — ki gondoskodott az ő nyerges állatjának takarmányáról s vajjon ki készítette neki magának az eledelt?“ „Mi mindannyiunk gondoskodtunk az ő szükségleteiről.“ „Akkor közületek mindenki különb ő nála.“<sup>18</sup> A túlzó bűnbánó fogadalmakról, testi önsanyargatásról szóló hagyományos elbeszéléseknek egész sorozatán — typusul egy bizonyos Abû Iszrâ'il szolgál<sup>19</sup> — az a félreismerhetetlen irányzat vonul át, hogy az ily törekvéseket vallási tekintetben értékteleneknek, vagy legalább is csekélyebb értékűeknek nyilvánítsák. „Ha Dsurejds (Gregorius, diminut.) szerzetes (*râhib*) igazi istenismerő lett volna, tudnia kellett, hogy többet ér, ha anyjának kívánságát teljesíti, mint az, hogy az istentiszteletnek szentelte magát.“<sup>20</sup>

Különösen a nőtlenység találkozik a prophéta legkeményebb ítéletével. Egy 'Akkâf b. Vadâ al-Hilâli nevű hivét, a ki nőtlen életre határozta el magát, ily szavakkal feddi: „Tehát arra szántad magadat, hogy Sátán



testvéreihez tartozol! Vagy keresztény szerzetes akarsz lenni: akkor csatlakozzál nyiltan hozzájuk; vagy pedig a miénk vagy: akkor a mi szunnánkat kell követned. A mi szunnánk pedig a házasság élet.<sup>21</sup> Ilyen nyilatkozatokat azok ellen is tétetnek vele, a kik le akarnak mondani vagyonukról, hogy saját családjuk rovására jámbor czélokra fordítsák.<sup>22</sup>

Ezeknek az egyes határozott esetekhez fűződő oktatásoknak azok az általános tantételek is megfelelnek, melyeket neki tulajdonítanak. „Nincs szerzetesség (*rahbânijja*) az iszlámban; ennek a községnek szerzetessége a vallásháború“,<sup>23</sup> ez a tétel kivált azért az ellentétért nevezetes, a melybe a kolostor magános czellájának jámbor szemlélődését éppen a tevékeny harczos élettel helyezi, a mely utóbbiban az imént láthattuk annak az okát, hogy az ősiszlám askétikus hajlandóságai lassanként tűnedezni kezdtek.

Midőn a *rahbânijja* ellen intézett prophétai mondásokat vizsgáljuk, nem hagyható figyelmen kívül, hogy rendesen egyenes polémiának tűnnek fel a keresztény szerzetes élet ellen. Sok tételt állítatnak fel a prophétával, a melyben a módfölötti, a törvényes korlátokat meghaladó bőjt ellen fordul: „Minden falatért, melyet szájába vesz az igazhitű, isteni jutalmat nyer“. „A muszlimot, a ki testi erejét ápolja. Isten jobban szereti, mint a gyengét“. „Az (Isten iránt) hálás érzéssel élvező (v. ö. I. Timoth. 4,4) ér annyit. mint az önsanyargató bőjtölő.“<sup>24</sup> Nem erény, — mondatják a prophétával — hogy az ember minden vagyonát elhagyja s maga is koldussá lesz; alamizsnát csak az ad, a kinek bőven jut, az ilyen is legelébb a családjához tartozókról gondoskodik.<sup>25</sup> Mindezekből a tanításokból az a gondolat emelkedik ki, hogy a világi javakról való le-



mondásnak mértékét a törvény állapítja meg s hogy azontúl semmiféle önsanyargatás nem kívánatos.

Vizsgálódásaink céljaira nem szükségtelen újra kiemelnünk, mily kevésbé valószínű, hogy Muhammed maga tette az imént tárgyalt kijelentéseknek akár egyikét is, a melyek nevéhez fűződnek. Ő maga, bármennyire volt is tekintettel a világi igényekre s bármennyi elnézést kívánt is a maga részére, mégis, a mint a korán számos helyéből kitetszik,<sup>26</sup> a legmélyebb tisztelettel viseltetett igazi askéták, vezekelők, imádkozók és böjtölők iránt; az askésisnek talán csak egy nemét kell itt kivennünk: a nőtlen életet. Az ő gondolkodásához bizonyára közel állanak azok a mondások, melyekben a *zuhd*, a világiaktól való tartózkodás magas erényül ajánltatik, a melylyel Isten szeretete elérhető.<sup>27</sup> Annál fontosabb megtudnunk, miként nyilatkozik az iszlám külső viszonyaitól előidézett világnézet oly mondásokban és ítéletekben, melyeket a második fejezetben bemutatott eljárással a prophéta tekintélyéhez támasztottak.

Ugyanez az irányzat a hagyományos irodalom más területén is mutatkozik: azokban a tudósításokban, melyek a prophétának és „társainak” életéről szólnak.

Éppen azokból az apró, intim vonásokból, melyeket a hagyomány a szent érdekek képviselőinek jellemrajzába szinte szándéktalanul enged belecsúszni, épp ezekből figyelhetjük meg legjobban az antiasketikus szellem uralomra jutását. Magának a prophétának életrajza is tele van ily vonásokkal.

Muhammednek folyvást növekvő érzékiségét ugyan általában hiteles ténynek fogadhatjuk el. Mégis minden kor és nép vallásirodalmában példátlan jelenség az, melyet az iszlám a prophetológiájában feltüntet. Még

soha vallásalapítót, a róla alkotott eszménykép (p. 24.) iránti minden tisztelet mellett, nem mutattak be az ő emberi, sőt nagyon is emberi mivoltában mint a hogy a muszlim hagyomány a maga vallásának alapítóját feltünteti.<sup>28</sup> Ily vonásoknak széles kifestése bizonyára elmaradt, vagy enyhült volna oly körben, mely az askétismusban látná a tökéletes életmódot. Most ezek a vonások mintegy magyarázzák tulajdon szavait: „Én csak hús vagyok, akár ti“ (18. sz. 110.). Sehol semmi nyoma, hogy őt emberi vágy és szenvedély fölé emelnék, ellenkezőleg nyilvánvaló a törekvés, hogy hiveihez minden időre emberileg közel hozzák. Nyíltan vallatják vele: „A ti világotokból (*dunjâ*) kedvesek előttem az asszonyok és az illatok“, igaz, hozzá tétetik vele: „és szemem gyönyörűsége az ima“. Itt aztán elég gyakran kínálkozott alkalom, hogy oly tulajdonságokkal ruházzák fel, a melyek az askétikus hajlandósággal merőben ellenkeznek. Sőt a hagyomány, teljes őszinteségében, felhossa az ellenfeleknek azt a vádját, hogy Muhammed csak asszonyokkal törődik, a mi bizony prophétának jellemével össze nem egyeztethető.<sup>29</sup>

Ugyanezt észlelhetjük azokon az intim életrajzi jegyzeteken, a melyek a jámbor „társakról“ maradtak reánk. Most inkább van módunkban, mint ezelőtt, az iszlám életrajzi hagyományának ezt az oldalát figyelemmel kísérnünk, mióta az „Ibn Sza'd-tól való osztályok könyve“ egyre haladó kiadása által oly forrásmű válik hozzáférhetővé, a melynek életrajzi anyaga tekintettel van az iszlám legrégibb hősei magánéletének egyébként elhanyagolt aprólékos vonásaira. Jellemző, hogy ezek az életrajzok rendszerint bő hagyományokat közölnek arról, miként illatosították magukat ezek a szent



személyek, miként festették szakállukat, hajukat, mikép ékeskedtek ruházatukban.<sup>30</sup> Nevezetesen az illatosításnak, mely ellen az ájtatoskodók, a kosmetikus művészetek esküdt ellenségei, természetesen heveskednek, mindig kiváló szerep jut. Így pl. 'Othmân b. 'Ubejdallâh iskoláskorából visszaemlékszik arra, hogy a gyermekek orra megtelt illattal, valahányszor az iskolaépület előtt négy névszerint felsorolt úr ment el, a kik közé Abû Hurejra is tartozott, az iszlám hagyományának egyik legnagyobb súlyú tekintélye.<sup>31</sup>

Arról a fényüzésről is szívesen beszélnek, melyet istenfélőkül elismert mintaemberek ruházkodásukban fejtettek ki. Nem ritkán olvasható, hogy bársonyruhában jártak. Ily pompának igazolására rendszerint egy a prophéta nevében hagyományozott mondás szolgált: Ha Isten az embert jó móddal kitünteti, akkor szereti, hogy annak nyomai rajta láthatók legyenek. Evvel a tétellel hibáztat a prophéta vagyonos embereket, kik szegényes öltözékben jelennek meg előtte.<sup>32</sup> Ez nem oly vallásos hagyománynak módja, a mely eszményét a világiasság megvetésében találja.

Azon számos példa közül, a mely arra kínálkoznék, hogy az ezen hagyományt művelő körök szellemének és életének irányát jellemezzük, csak egy apró részletet akarok felhozni, a mely naiv módra világítja meg azt a tényt, a mely itt megfigyelésünk tárgyát teszi.

Íme itt van 'Alî fiának, Muhammed b. al-Hana-fijjâ-nak alakja, a kit vallásos rajongók nagy sokasága úgy ünnepelt, mint Mahdît, mint az iszlámnak Isten választotta megváltóját, mint a theokratikus eszmének hordozóját az istenteleneknek, bitorlóknak kárhoz-tatott első Omajjádok idején. Atyja, 'Alî, a prophé-



tától még fiának születése előtt azt a kitüntetést nyerte, hogy annak majd az ő (a prophéta) nevét adhatja: mint a prophéta, úgy ő is a *Muhammed Abu-l-Kászim* nevet viselhette. Hozzá fűződik a Mahdî-ul elismert Isten választotta személy testi fennmaradásába és egykori parúsiájába vetett hit, a melylyel a következő fejezetben közelebb kell megismerkednünk. Ily értelemben beléje helyezték reményüket a hívők, őt magasztalták az 'Alî családjához ragaszkodó költők. Már most olvassuk csak a következő részletet az ezen szent személyről szóló életrajzi hagyományból. Abû Idrîsz jelenti: Láttam, hogy Muhammed ibn al-Hanafijja különböző festőszerrel élt. Megvallotta nekem, hogy atyja, 'Alî nem szokott volt ily piperét használni. Hát te miért teszed?... „Hogy a nőknek sikerrel udvarolhassak“, volt a válasz.<sup>33</sup> Ilyen vallomásokat bizonyára hiába keresnénk a syr vagy aethiop hagiológiában. Igaz, ez a Mahdî, ha a történeti igazsággal vizsgáljuk jellemét, úgy látszik, tényleg világi gondolkodású, földi élvezetektől és előnyöktől éppen nem idegenkedő férfiú volt.<sup>34</sup> Ámde az iszlám hagyománya előtt ő szent érdekek megszemélyesítője. És még sem éreztek ellenmondást ezen képzelt jelleme és az ehhez kevésbé illő vallomás közt, a melyet neki, talán nem humoros szándék nélkül, a szájába helyeztek. Ezen példa mellé még számos más életrajzi tudósítás sorakozhatnék az iszlám régi korából, éles megvilágításul annak, a mit az imént a prophéta tanításául megismertünk.

3. Ámde ama kijelentések és tanítások nem léptek volna elő, ha keletkezésük idején a muszlim gyülekezetben nem hatott volna egy erős mellékáramlat, a mely az iszlámban később is fejlesztette az askétikus szel-

lehet, sőt éppen benne látta a vallásnak igaz érvényesítését. Az imént említettük, hogy akadtak oly ájtatoskodók,<sup>35</sup> a kik még a külső megjelenés díszességét is a muszlim életeszmény megszegésének tekintették; szinte természetes, hogy Abú Iszrá'íl-t (l. fent 149. l.) is ezeknek sorában találjuk. A hívők sorában nagytekintélyű 'Abdalrahmân b. al-Aszvadról, a ki nem éppen vezeklő mezben járt, azt mondja: Ha ezt az embert látom, azt hiszem, egy perzsa bocskoros nemessé változott arab van előttem: úgy öltözködik, úgy piperézi magát, úgy üli a lovat.<sup>36</sup>

Úgy látszik, főképp 'Irâkban, már mindjárt annak meghódolása után és az első Omajjádok korában sok képviselője volt ennek az iránynak. Nevük rendszeren 'ubbâd (egyes szám: 'âbid), a kik az Isten áhítatos szolgálatának szentelik magukat, oly emberek, mint ama Mi'dad b. Jezîd az 'Idsl törzséből, a ki 'Othmân khalifa alatt végigharczolta a hadjáratot Âdzarbejdân-ban. A társaknak néhányával temetőbe vonult vissza, hogy ott „Istent szolgálja“.<sup>37</sup> Az ilyenek tökéletes típusát mutatja be életének és felfogásának irányával a kûfai al-Rabî' b. Khuthjam. A világ dolgai közül más nem ébresztette az ő érdeklődését, mint pl. „hány mecset keletkezett a Tejmtörzs területén“. Kis leánykájának nem engedte meg a legártatlanabb gyermekjátékokat; maga természetesen egész lelkéből idegenkedett a Perzsiából átvett szórakozásoktól. A hadjáratokból őt megillető zsákmányrészeket visszautasította.<sup>38</sup> Mert különösen kiemelendő, hogy — a mint ezt ez a két példa is mutatja — ezek az askéták nem mondtak le a harczos tevékenységről, hisz' ez épp a hit terjesztését szolgálta. Askétikus vonásokat az iszlám ezen korában olyanoknál is találunk, a



kiknek a háborúban való részvételéről beható tudósításaink vannak. Hiszen a szerzetesség ellen irányuló, Muhammednek tulajdonított tételhez is az a záradék járul: Gyülekezetemnek szerzetessége (*rahbânijja*) a *dsihâd* (vallásháború).

Minél inkább fordult a közélet az anyagi érdekek és élvezetek felé, annál több okot találtak azok, kik az iszlám eszményét keletkezésének túlhaladott korában keresték, hogy az elvilágiasodás elleni tiltakozásukat saját személyükben minden világi érdekek mellőzésével szemléltessék. Ezen irányzat képviselői még a legrégibb iszlámvallóknak, tehát a harcz hőseinek életrajzát is askétikus vonásokkal ruházták fel, hogy így minden igazhitűnek példaképeit a világiasság ellen tiltakozóknak, az asketikus világfelfogás típusainak tüntessék fel.<sup>39</sup> Tényleg vannak adataink, melyek valószínűvé teszik, hogy az askésishoz való vonzódás a hatóságnak való ellenszegüléssel párosult. 'Othmân khalifa alatt vizsgálatot indítottak egy ember ellen, a kiről az terjedt el, hogy az imámokat gyalázza, a nyilvános pénteki szertartásokon részt nem vesz (feltehetőleg tiltakozott az elismert kormány ellen), vegetarianus módon él s nőtlen életet folytat.<sup>40</sup> A szívükben kárhoztatott közállapotoktól némelyek visszavonultak a világról lemondó életnek sánczai közé s jelszavuk lett: *al-firâr min al-dunjâ*, azaz menekülés a világiasság elől.

Hozzájárult még egy igen jelentős külső tényező. Az imént megfigyelhettük, hogy az antiasketikus mondasok némelyikének éle nyíltan a kereszténységnek asketikus irányzatai ellen fordult. Ez abban leli okát, hogy az iszlám elején a keresztény askésis szemléltette közvetlenül az askétikus világnézet gyakorlatát



s hogy azok, kik az iszlámon belül hajlandóságot éreztek a világtagadáshoz, leginkább a keresztény vándorbarátok és vezeklők példájától nyertek ösztönzést. Hiszen már a Muhammed előtti korban is a régi arab költeményekben említett vezeklők szemléltették az arabok számára az askétikus életmódot, s a pogány-arab költészetnek számos helyén keresztény szerzetesek és apácák, valamint szokásaik és ruházkozásuk teljesen másnemű dolgokkal való összehasonlításra szolgálnak.<sup>41</sup> Ők indítják Muhammedet arra, hogy koránjában (9. sz. 113.; 66. sz. 5.) községének jámbor, asketikus tagjait *szá'ihûn*, *szá'ihât*, azaz körül-vándorlók nevével jelölje; a vándorbarátokra gondolhatott, a kik közül nem egygyel találkozhatott útjain, melyet próphétául való fellépte előtt tett.<sup>42</sup> A rahbânijja ellen intézett hagyományos mondásnak egyik változata egyenest így szól: „nincs vándorszerzetesség“ (*lâ szijâhata*) az iszlámban. A két szó teljesen rokonértelmű.<sup>43</sup>

Az iszlámnak kivált Syriában, Babyioniában és Egyiptomban való terjeszkedése folytán az askétikus hajlandóságú lelkeknek még sokkal nagyobb terjedelemben kínálkozott ez a szemléltetés. Az a tapasztalat, melyet keresztényekkel való érintkezésükből merítettek, az asketizmus valóságos iskolája lett az iszlám részére. Ily hajlandóságok most fokozottabban lépnek fel s egyre tágabb köröket hódítanak. Tanításuknak anyagát is ezen irány képviselői az Új-Testamentumból egészítik ki, a melytől példázatokot és sententiákat kölcsönöznek s világnézetük ajánlására felhasználnak. A legrégibb e nemű irodalmi mű, mint D. S. Margoliouth professor nemrég kimutatta, tele van új-testamentumbeli leplezett kölcsön-

zésekkel.<sup>44</sup> A rendes csapáson járó hívőkre ez a tanításban és életben egyre jobban érvényesülő asketikus érzés idegenszerűen hatott. Erre vall pl. a következő elbeszélés. Egyszer egy hölgy meglátott egy fiatalemberekből álló társaságot, a kik lépésükben nagy óvatosságot, beszédjükben nagy lassúságot tanúsítottak — szembeötlő ellentét az arab élénkséggel beszédben és mozgásban. Kérdi, kik ezek a különös emberek? Azt mondják, hogy ők *nuszszaak*, askéták. Nem tudta elfojtani ezt a megjegyzését: „Valóban, ‘Omar, azt meghallották, ha beszélt, az sietett, ha járt, az sebzett, ha ütött, az volt az igazi jámbor ember (*nászik*)“.<sup>45</sup> Ha elolvassuk a 31. szúra 18. versét, mondhatjuk, hogy ezeknek a fiatal nuszszaaknak fellépte Muhammed tetszését nyerte volna el.

Könnyen érthető, hogy ezek az emberek legelőbb is a táplálkozás terén gyakorolták askesisüket. Hogy sokat böjtölnek, szinte magától értődik; hisz bizonyára az ily embereket támadják a mértéktelen böjtölés ellen irányuló hagyományos mondások és elbeszélések.<sup>46</sup> Találunk példákat a húsételtől való tartózkodásra is, ez az askesis oly neme, melynek már a társak korában akadtak művelői.<sup>47</sup> Egy Zijâd b. abî Zijâd, a ki mint kliens a Makhzûm törzséhez tartozott, és kit asketikus, világról lemondó embernek rajzolnak, a ki folyvást áhitatoskodott, daróczruhába (*szûf*) öltözött, hústól tartózkodott, bizonyára typusa volt egy egész osztálynak.<sup>48</sup> Nyilván ezek ellen fordul a prophétának tulajdonított mondás: „A ki negyven napig nem élvez húst, annak megromlik a jelleme“.<sup>49</sup>

A gyakorlati életmódnak ezen negativ mozzanatai mellett kialakulnak a cultusnak és a világnézetnek positiv vonásai is. Önmagukban nem ellenkeznek a



korán tanításaival, inkább csak túlságba viszik a korán vallás- és erkölcsstanának egyes mozzanatait. Míg azonban a koránban az iszlám tanításainak lánczában más szemekkel egyenlő értékűeknek számítanak, addig azokban a körökben, melyeknek a muhammedán asketismus a kiképzését köszöni, központi jelentőséget nyernek: mellettük a vallásos élet minden egyéb eleme visszaszorul. Ebben az egyoldalú túlzásban rejlik annak a meghasonlásnak csirája, mely később az ily törekvések közt és a muszlim orthodoxia felfogása közt keletkezik.<sup>50</sup>

4. Kivált két mozzanatnál tűnik föl a muszlim asketismus legrégebbi fokán ez a túlhajtás: az egyik mozzanat liturgikus, a másik ethikus. A liturgikust ez a műszó jelzi: *dzikr*, „megemlékezés“, a mely a muszlim mysticismusnak egész fejlődésén át megtartja a maga helyét. A hivatalos iszlám a liturgikus istentiszteletet a napnak és éjjelnek bizonyos időpontjaira korlátozza. De ezt a korlátot az askétikus törekvés áttöri, a vallásgyakorlat középpontjába állítván a korán intelmét, „hogy Allahról sokat kell megemlékezni“ (33. sz. 14) és a praktikus vallás főtényévé avatván a *dzikr* nevével jelölt ájtatoskodást, a mely mellett minden egyéb gyakorlat értékében mélyen alá száll s közönyös mellékességgé zsugorodik össze. Ezek a mystikus litániák még ma is gerinczét alkotják azoknak az egyesüléseknek, a melyek ama régi askéták örökségét képviselik.

Az ethikai sajátosság, a mely ezen régi korszak askésisében élesen kidomborodik, abban áll, hogy az Istenbe vetett bizalmat (*tavakkul*) a tétlen quietismus legszélső fokáig túlhajtották. Személyes érdekeikben teljes nemtörődömség és minden kezdeményezéstől



való tartózkodás jellemzi őket. Egészen Isten gondviselésére és végzésére bizzák magukat. Olyanok ők, mondják, mint a holttest a hullamosó kezében; <sup>51</sup> teljesen akarat nélküliek, közönyösek. Ily értelemben magukat *mutavakkilân*, Istenben bízóknak nevezik. Körükből reánk jutott az elveknek egy sorozata, melyekből kiviláglik, mennyire tartózkodnak attól, hogy saját kezükkel szerezzék meg, a mire szükségük van. Evvel, úgy vélik, megsértenék az Isten iránti bizalmat. Nem törődnek az „eszközökkel“, hanem szükségleteiket közvetlenül Istenre bizzák s ezt a bízó tétlenséget a kereskedők fáradozásával, a mesteremberek meghunyászkodásával és a koldusok megalázkodásával szemben az önfenntartás legmagasztosabb módjának tekintik: „Ők a Mindenhatót tapasztalják, táplálékukat közvetlenül az ő kezéből nyerik, a nélkül, hogy az „eszközöket“ keresnék“. Kiváló erényükül tudják be, hogy a holnapot nem számítják a napok sorába; <sup>52</sup> a jövő s az annak szükségleteért való gond teljesen ki van zárva gondolataik köréből. Egy (igaz, roppant gyanús) hadîthra <sup>53</sup> is hivatkoznak: „A bölcsesség lebo csátkozik az égből, de nem száll senki szívébe, a ki a holnapi napra gondol.“ Az Istenben bízó „a pillanat embere“ (*ibn al-vakt*, idő), „nem tekint sem multra vissza, sem jövőre előre.“ <sup>54</sup>

Elvárható, hogy teljes *âktrîmucûbînî*, birtoknélküliség, és az anyagi javak elvetése az ily emberek legfőbb elvei közé tartozik. A ki közülök való, az *fakîr*, szegény. Továbbá: mint éhség és mindennemű érzéki nélkülözés iránt, úgy minden más testi behatás iránt is közönyösek; testi szenvedések nem bírják őket arra, hogy ellenük orvosi segítséget vegyenek igénybe. Az emberek véleménye és ítélete sem hat rájuk: „Senki sem

vetette meg szilárdan a lábát az Isten iránti bizalomban, a ki nem teljesen közönyös az emberek dicsérete és gáncsa iránt"; ebből a quietismusból az is folyik, hogy nem törődnek azzal, mikép bánnak velük az emberek:  $\mu\eta\ \alpha\nu\tau\iota\sigma\tau\eta\nu\alpha\iota\ \tau\omega\ \pi\omicron\nu\eta\rho\omega$  (Máté 5, 39.)

Hogy az ilyen életnézlet meg nem egyezhetett az első században már a realismus fokára fejlett iszlám közfelfogásával, azt az oly hadîth-mondásoknak és elbeszéléseknek rendszeres sorozata bizonyítja, melyeket csak úgy érthetünk, ha a túlhajtott bizalom vallásos következményei ellen irányuló tudatos polémiának vesszük. De hogy is helyeselhetne volna ezt a quietismust egy vallásos közösség, mely hódító útjának épp tetőpontjára ért, a mely kevéssel azelőtt a sivatagból indult ki, hogy a régi fényűzés és jólét városaiban kényelmesen elhelyezkedjék?

5. Így tehát ebben a korban az iszlámot két ellentétes áramlat járja át. Ezek két jámbor ember, Málík b. Dînâr és Muhammed b. Vâszî' a summum bonum-ról folyó párbeszédében nyilatkoznak meg. Míg amaz a legfőbb boldogságot abban leli, hogy az ember földet bírjon, a melyből mindenkitől függetlenül szerzheti táplálékát, addig utóbbi így vélekedik: Boldog, a ki reggelijét megtalálja, a nélkül hogy tudná, mit eszik majd estére s a ki estebédjét megtalálja, a nélkül, hogy tudná, mivel fog másnap reggel táplálkozni.<sup>55</sup> A quietistikus életfelfogásnak magasra fölcsigázott hangjaiban a jámbor, az iszlám askétikus eredetére eszmélő ellenhatás nyilatkozik meg az elharpódzó világiassággal szemben.<sup>56</sup>

Említettük már, hogy ez a világnézlet táplálékát a keresztény szerzetesség eszmeköréből merítette, a melynek céljaival az imént idézett elvek majdnem



szó szerint megegyeznek. Nagyon figyelemre méltó az a tény, hogy az asketikus mondásokban sokat felhasznált evangéliumi helyek Máté 6, 25—34, Lukács 15, 22—30 az ég madarairól, a melyek nem vetnek és nem aratnak, nem takarítanak be csűrökbe, de mennybeli atyjuktól nyerik táplálékukat, — szinte szóról szóra ama tavakkul-tanok középpontjában állanak.<sup>57</sup> A keresztény remeték vagy szerzetesek ruházatát utánózva, az iszlámnak ezen világkerülő vezeklői szívesen öltöznek darócza *şúf*; <sup>58</sup> ez a szokás legalább is Abdalmalik khalifa (685—705) idejéig kísérelhető vissza s okot ad a *şúfî*<sup>59</sup> elnevezésre, melyet az asketikus irány követői abban a korban vesznek majd fel, mikor gyakorlati askesisük fejlődése magasabbra lendül és sajátos philosophiával párosul, mely a vallásos felfogásra is döntő hatással lesz. Ez a philosophiai mozgalom: a *şúfismus*.

\*

6. Erre az új-platonikus speculációnak behatolása az iszlám művelődési körébe döntő jelentőségű volt. Ez a philosophiai irány, melynek az iszlám fejlődésére való mély hatásával később még egyszer kell foglalkoznunk, elméleti theologiai háttérrel adott azoknak a gyakorlati asketikus törekvéseknek, melyeket az imént bemutatunk. A kit eltölt a megvetés minden iránt, a mi földi, a ki lelkét az egyedül maradandóra, istenire irányítja, azt erre „a földfeletti isteni életre és magatartásra“ erősítheti Plotinus tana az emanációról a maga dinamikus pantheismusával. Az egész világegyetemben az isteni erőnek kisugárzását érzi meg. Ennek a világnak tárgyai mintegy tükör, melyben az isteni verődik vissza. De az ily tükörkép merő



látszat, valósága csak viszonylagos, a mennyiben az egyedül realis létet tükrözi. Az embernek tehát arra kell törekednie, hogy magábaszállással és az anyagi leplek levetésével az örök szépséget és az isteninek jóságát magára engedje hatni s belsőleg hozzáemelkedvén megszabaduljon személyes létének látszatától s elérje saját személyiségének beleömlését az egyetlen isteni létbe.

„Kezdetben az én lelkem és a te lelked csak egy volt; az én megjelenésem és a tiéd, az én eltűnésem és a tiéd; igaztalan volna mondanom: e n y é m, t i é d; megszűnt közöttünk az É n és a T e.“<sup>60</sup>

„Én nem vagyok Én, Te sem vagy Te, de nem is vagy Én. Én egyszerre vagyok Én és Te, te egyszerre vagy Te és Én. Hozzád való viszonyomban, óh Khoten szépe, zavarban vagyok, vajjon Te vagy-e Én, vagy én vagyok-e Te.“<sup>61</sup>

Az egyéniség korláta az a fátyol, mely az ember elől eltakarja az istenit. Magával a prophétával, a kit a szûfik saját elméleteik hirdetőjének tüntetnek fel, azt mondatják: „A te létezésed bűn, melyhez más bűn nem fogható.“<sup>62</sup> Értik ezen az ember saját létének érvényesítését, az életnek önálló egyénszerű megvalósítását, gyakorlását. A szemlélődő magábaszállás, a benső áhitat, az önkinzó sanyargatás, a mely Istentől mámoros ekstasist idéz elő,<sup>63</sup> megszünteti az egyéniséget, az énlétet, az istenivel szemben álló kettősséget, s a testi állapotok iránti teljes érzéketlenséget, „kárról, haszonról való gond nélkül, gondolat nélkül“ folyó létezést idéz elő, mint a hogy Dselâl al-dîn Rûmi, ennek a világszemléletnek legnagyobb tolmácsa festi:

„Tisztulj meg a Magad minden tulajdonságától,

„Hogy ragyogó mivoltodat tisztán szemlélhesd.“<sup>64</sup>

Sőt tér és idő is megszűnnek ő részére a lét kategóriái lenni:

Helyem hely nélküli, nyomom nyom nélküli.“<sup>65</sup>

Az égnek és földnek valóságába merült szûfi számára nincs többé fenn és lenn, nincs előtt és után, nincs jobb és bal.<sup>66</sup>

„A ki a természetes létnek palotájából ki nem lép — mondja Hâfiz —, nem juthat az igazság falujába.“<sup>67</sup> Mindazokból a tulajdonságokból (*şzifât*) való kivetkőzést, melyeket a külvilág ingerei az egyénben előidéznek, az akarat és érzés minden hatásának tagadását, azt a belső állapotot, melyet az indulatoktól megosztott lélek állapotával szemben *dsam'*, concentratio, (az ind *szamâdhi*) nevével jelölnek,<sup>68</sup> mindezt a szûfi a m á m o r k é p é b e n fogja föl. Megmámorosodik az isteni fény szépségének részegítő italától, a mely fény beleragyog a lelkébe, megtölti azt és testi érzékeitől megszabadítja.

A szûfi-élet legmagasabb célját: az egyénnek az isteni lét egyedül való realitásába olvadását, a szerelem képében is fogják föl. Ez a szerelem (*maḥabba*) tölti el Hallâds-ot, a kit az igazhitűek, mert magát Istennel teljesen egynek hirdette, kivégeztettek Bagdadban (309/921); erről beszél híveinek, mielőtt a hóhérnak adja át magát. A leghíresebb arab szûfi költő, 'Omar b. al-Fâriḍ (meghalt Kairóban 632/1235), a kinek mystikus költeményét Hammer-Purgstall „das arabische Hohe Lied der Liebe“ czímén a német irodalomba bevezette (Bécs, 1854), költeményeinek túlnyomó tartalma miatt az utókortól *szultân al-'âsikîn*, a „szerelmesek fejedelme“ jelzőjét nyerte.

Magát a mámorító italt a szûfik szerelmi italnak (*sarâb al-maḥabba*) szeretik nevezni.<sup>69</sup>

„A szerelem nem egyéb, mint az akarat eltörlése és minden testi tulajdonság meg vágy elégetése.“<sup>70</sup>



„A szerelem eljött s megszabadított engem minden egyétől; kegyelemmel felemelt, miután a földhöz sujtott volt.

„Az Úrnak hála, hogy mint a czukrot úgy olvasztott fel egyesülésének (*viszál*) vizében.“

„Elmentem az orvoshoz s azt mondtam neki: „Ő te nagy belátású, mit rendelsz (orvosságul) a szerelem betegének? A tulajdonság (szifát) megszüntét és létemnek eloltását rendeled el.“ Azaz: lépj ki mindenből, a mi van.“

„A mig józan vagy, nem fogsz a mámor élvezetéhez eljutni; a mig oda nem adod testedet, nem fogsz a lélek cultusához eljutni; a mig barátod iránti szerelmedben önmagadat meg nem semmisíted, mint a víz a tüzet eloltja, addig a léthez nem fogsz eljutni.“

Ez a szerelem igazolja a szûfit az ítélet napján:

„Holnap, ha férfiú és nő az ítélő gyülekezet elé járul, majd megfakulnak az arczok a leszámolástól való félelemtől. Én eléd lépek, kezemben a szerelmem s mondom: én velem e szerint kell leszámolni.“<sup>71</sup>

Szerelem az isten iránt, ez jelöli tehát a léleknek azt az öszpontosított törekvését, hogy a személyes lét látszatát beleolvadni engedje az isteni, mindent átfoglaló létnek valóságába: ez az eszme a muszlim kultúrnépek minden nyelvén oly költői alkotásokra ihletett, a melyek a világirodalom értékei közt tesznek számot.

Ez a világszemlélet alkalmasnak bizonyult, hogy a gyakorló askéták quietismusának és dzikr-cultusának elméleti alapul szolgáljon. Elmélkedés által, dzikr-gyakorlatok útján törekedtek azon ekstatikus állapotok felé, a melyben Istentől való mámorosságuk, Isten iránti szerelmük megnyilatkozott; egészen más út mint az, melyen az orthodox iszlám keresi a korántól és a hagyományokban is ajánlott szeretetet Allah iránt.<sup>72</sup>

A szûfismus tehát az ember lelki tökéletessége céljának kitűzésében, a *summa bonum* meg-



határozásában egy lépéssel túlmegy a philosophusok eszméjén. A Murciából való Ibn Szab'in (megh. Mekában 668/1269), philosophus és szûfi, egyike azoknak, a kik elé a hohenstaufi II. Frigyes „sziciliai kérdéseit“ terjesztették, e párhuzamot a következőkép vonta: a régi philosophusok legfőbb célul az Istenhez való hasonlóságot (l. fönt 24. l.) tűzték ki, a szûfi ellenben az Istenbe való belolvasást akarja elérni avval a képességgel, hogy az isteni kegyeket magába engedi áradni, hogy az érzéki benyomásokat eltörli, a szellemi benyomásokat pedig megtisztítja.<sup>73</sup>

7. Más körökben is bebizonyult vallástörténeti tapasztalatnak felel meg, hogy a szûfik, a mennyiben súlyt vetnek arra, hogy az iszlám talaján álljanak vagy rajta állóknak elismertessenek, belemagyarázták saját világszemléletüket a koránba és a megszentelt hagyományokba s elméleteik részére a szent szövegekből hoztak bizonyítékokat. Evvel az iszlámban Philoörökébe léptek s írásmagyarázatukban azt a meggyőződést érvényesítették, hogy a szent szövegben a látzólag közönyös szószerinti értelem mögött mély philosophiai igazságok foglaltatnak, a melyek allegorikus értelmezés útján ismerhetők fel. A korán p. (36. sz. 12. és kk.) hasonlatot mond a „város lakóiról, a mikor követek jöttek hozzá; kettőt küldtünk hozzájuk, ők pedig hazugsággal vádolták; ekkor egy harmadikkal erősítettük őket. És azt mondták: Mi hozzátok vagyunk küldve. Azok pedig így szóltak: Ti is húsból valók vagytok, akár mi, Isten pedig semmit le nem bocsátott; nem tesztet egyebet mint hogy hazudtok. De ők (a követek): A mi Urunk tudja, — úgy mondanak — hogy bizony hozzátok vagynuk küldve.“

A szûfi-értelmezés nem láthat ebben az isteni'igében egy mindennapi eseményt, a melyet a szöveg betűi feltűntetnek. Nem, — ez a város nem egyéb, mint a test; a három követ a szellem, a szív és az értelem. Ily alapon azután az egész elbeszélést, a két első követnek visszatartását, a harmadiknak felléptét, a város lakóinak magatartását és bűnhődését allegorikusan értelmezik.

Így tehát a szûfi exegéták megalkották saját allegorikus *ta'vîl*-jüket (l. fent 112. l.) egy esoterikus írásmagyarázatot, a mely nagy irodalmat teremtett<sup>74</sup> s a mely minden szûfi művön keresztül vonul. Hogy ezen esoterizmus részére muszlim vonatkozású legitim hagyományos kapcsolatot nyerjenek, a sí'ításágból (l. alább az V. fejezetet) kölcsönözték azt a tanítást, hogy Muhammed hivatása letéteményesére, 'Alî-ra bízta a kinyilatkoztatások titkos értelmét; ezek a tanítások, melyekbe csak kiválasztottakat avattak be, teszik a szûfismus kabbalah-ját. Az imént említett arab szûfi költő, 'Omar b. al-Fârid ezt a szûfi körökben állandó felfogást ekkép fejezi ki:

„És *ta'vîl* útján megvilágította Alî, a mi homályos volt, tudás segítségével. melyet ő (a prophétától örökségül v. *aszijsza*) nyert.“<sup>75</sup>

'Alit tekintik tehát a muszlim mysticismus patriarchájának. Ezt a felfogást az orthodox szunnának határozottan vissza kellett utasítania: a prophéta semmit sem zárt el községének egyetemessége előtt, senkire titkos ismereteket nem bízott.<sup>76</sup>

Evvel pedig még az a jelenség kapcsolatos, hogy számos szûfi-körben rajongó Ali-cultus nyilatkozik, sőt áthatja még mystikus tanaikat is s hogy a szûfi-hagyomány fictiv lánczolata, a mennyire az orthodoxiától távozik, az alida imámok során visz keresztül.



A Bektâsi-szerzet, a melynek 'Alî- és imám-cultusáról újabban Jacob G. tájékoztatót, a szûfismusban megnyilatkozó 'Alî-tisztelő irányzat példáját mutatja.

8. Az angol kutatók, kik újabban a szûfismust, eredetét és fejlődését beható kutatásaik tárgyává tették, nevezetesen Whinfield E. H., Browne Edward G., Nicholson Reynold A. a szûfismus új-platonikus jellegét határozottan kidomborították.<sup>77</sup> E mellett elismerik, hogy fejlődésének folyamán egyéb hatások szintén lényeges elemeket szolgáltatnak ennek a vallásphilosophiai rendszernek. A történelmi szûfismus egyetemes áttekintésénél a döntő tényezők sorában kivált az ind behatások nem mellőzhetők, a melyek attól az időtől fogva érvényesülnek, a mikor az iszlám kelet felé egészen Khina határáig terjeszkedvén, az ind gondolatokat mindinkább belevonta saját szemkörébe. Az ind hatás egyrészt irodalmi tényekben nyilvánlik meg, másrészt ind elemeknek a vallásképzetekbe való behatolásával érvényesül.<sup>78</sup>

Az a serény fordító tevékenység, mely a II. században egyre gyarapította az arab nyelvű művelődési kincset, sajátosan buddhista műveket is bevezetett az arab irodalomba: találkozunk a *Bilauhar va-Budaszif* (Barlaam és Joasaf) arab feldolgozásával, valamint egy Budd-könyvvel is.<sup>79</sup> Azokban a finom elméjű körökben, melyek a legkülönbözőbb vallásos rendszerek vallóit szabad eszmeváltásra gyűjtötték egybe, nem hiányzik a *Sumanijja*, a buddhista világnézetnek vallója sem.<sup>80</sup> Csak érinteni óhajtom itt azt aényt, hogy a törvényes iszlámmal szemben *zuhd* (askézis) nevén fellépő világfelfogás is erős nyomait mutatja ind életideálok behatolásának. Ezen zuhd-conceptiónak



egyik legkiválóbb költői képviselője, Abu-l-'Atâhija, a nagyrabecsülendő ember mintaképeül feltünteteti

a királyt koldus öltözetében; ő az, ki iránt nagy az emberek közt a tisztelet...

Nem Buddha-e ez?<sup>81</sup>

Későbbi időből pedig azokra az ind elemekre utalunk, melyeket Kremer Alfréd *Abu-l-'Alâ al-Ma'arrî* személyes életmódjával és philosophiai költeményeiben nyilvánuló vallásos és társadalmi világnézetében kimutatott.<sup>82</sup>

Vannak róla bizonyosságaink, hogy az ind eszmévilág nemcsak elméletileg lépett a muszlim szellem érdeklődésének körébe, hanem hogy már a régebbi 'abbaszida korban is Mesopotamiában a minden nap jelentkező ind vándorszerzetesség közvetlen tapasztalati tárgyul szolgált az iszlámhivőknek, épp úgy, mint korábbi időkben a keresztény *szâi'hûn* Syriában (l. fönt 157 l.). Dsâhiz (megh. 255/866) igen szemléltető képet ad ily vándor szerzetesekről, kik sem keresztények, sem muszlimok nem lehettek. Zindik szerzeteseknek, *ruhbân al-zanâdika* mondja őket, határozatlan elnevezéssel, mely azonban, mint épp ez az eset is mutatja, nem szorítható pusztán a manichaeusokra. Tudósítja azt beszéli neki, hogy ily koldusbarátok mindig párosával vándorolnak; ha egyiküket látod, pontosabb megfigyeléssel mindig közelében találod a társát is. Szabály náluk, hogy kétszer nem hálnak meg ugyanazon a helyen; vándoréletükkel négy tulajdonság párosul: szentség, tisztaság, igazság és szegénység. E szerzeteseknek kolduséletéből részletesen elbeszélt epizód abban élesedik ki, hogy egyikük inkább magára vonta a lopás gyanúját, inkább kemény bántalmakat tűrt el, semmint

hogy egy tolvaj madarat elárult volna. Nem akart oka lenni, hogy egy élő lényt megöljenek.<sup>83</sup> Ha ezek az emberek nem is voltak ind *szadhu*-k vagy Buddha-szerzetesek, legalább azoknak életmódját utánozták, azok életnézletére törekedtek.

E körökből kiinduló hasonló tapasztalatoknak és érintkezéseknek nagy hatással kellett lenniök a szűfismusra, mely már eredeti irányzatánál fogva annyi rokonságot mutatott az ind gondolatokkal. Így pl. a buddhismus behatásának tudhatjuk be, hogy a muhammedánok asketikus irodalma gazdagon művelte a hatalmas uralkodónak típusát, a ki földi birodalmát elveti s a világról lemond.<sup>84</sup> Igaz, igen kicsinyesen használja fel ezt az indítékot s meg sem közelíti a Buddha-typus bámulatotkeltő nagyszerűségét. Egy hatalmas király egyszer két szürke szálát vesz észre a szakállában; kiszakítja, de mindannyiszor újra feltűnnek. Ez gondolkodóba ejti: Nyilván két követ ez, kit Isten hozzám küldött avval az intelemmel, hogy a világot elhagyjam s hogy ő neki szenteljem magamat. Szavukat fogadom. Hirtelen elhagyta a birodalmát, erdőkben, sivatagokban bolyongott és élte végéig Isten szolgálatának szentelte magát.<sup>85</sup> Asketikus történeteknek bő csoportja fordul meg azon a motivumon, hogy uralkodó ráun a hatalmára.

Kérdésünkre valósággal döntő, hogy a szűfismus egyik legkiválóbb patriarchájának legendája a Buddha-életrajz jellegét viseli. Értem a szent *Ibráhim b. Edhem* (megh. körülbelül 160/2=776/8) legendáját. A világtól való menekülését különböző változatok különböző módon okolják meg; de valamennyi azt az egy motivumot szolgálja, hogy Ibráhim, királyfi Balkh-ból (némely tudósítás szerint isteni szózatból felszólítva,

mások szerint egy szegény ember igénytelen életmódjától indítatva, melyet palotájának ablakából megfigyelt), elveti magától fejedelmi palástját, felcseréli koldusruhával, elhagyja palotáját, el a világot, feleségét, gyermekét, a sivatagba vonul s ott bolyongó életet folytat.

A fejedelem világkerülésének számos megokolása közül az egyik különös figyelmet érdemel. Dselâl al-dîn Rûmi beszéli el. Ibrâhim b. Edhem palotaõrsége egy éjjel zajt hallott a palota tetőzete felől. Mikor utána néztek, elfogták az embereket, a kik azt állították, hogy eltévedt tevéiket keresik. A gyanusokat a herczeg elé hozták s mikor azt kérdezték tőlük: „Ki keresett valaha háztetõn tevéket?“, azt felelték: „Csak a *te* példadat követjük. Trónon ülve Istennel való egyesülésre törekszel. Vajjon ki juthatott valaha ily helyen Isten közelébe?“ Erre, úgy beszélik, elszökött palotájából és senki többé nem látta.<sup>86</sup>

9. Ind behatás folytán a szûfi fogalmak némileg kiélesedtek. A pantheistikus eszme tovább megy annál a fogalmazásnál, melyet az újplatonismusban nyert. Kivált pedig az egyéniségnek absorptiója már az *Atman*-fogalom színvonalán mozog, ha egészen nem is éri el a magasságát. A szûfiknál az absorptio állapota *fanâ*<sup>87</sup> (tönkremenés), *mahv* (eltörlés), *isztihlâk* (megsemmisülés), oly czél, melynek mivolta egységes meghatározást el nem bír. Csak intuitíve ismerhető meg, logikailag fel nem fogható. „Ha a véges az örökkévalóval társul, amannak nincs fennmaradása. Nem hallasz, nem látsz egyebet, mint Allaht, mihelyt arra a meggyőződésre jutottál, hogy Alláhn kívül nincs más létező; mihelyt megismered, hogy te magad Ő vagy, hogy Vele azonos vagy; nincs más létező, mint



Ö.“ Az Istenbeszállás feltétele, hogy az egyéni lét meg-semmisüljön.

„Engedj nemlétezővé válnom, mert a nemlét

„Orgonaszóval kiáltja felém: Hozzá térünk vissza.“<sup>88</sup>

Az egyéni lét teljesen felolvad az istenség egyetemes létében; sem tér, sem idő, sem lét módozatai nem korlátozzák a végtelenséget; az ember felemelkedik minden lét alapjával való teljes azonosuláshoz, a melynek fogalma túl haladja a megismerő képesség határait.

Valamint a buddhismusban az ember az egyéniség megsemmisülésének legmagasabb fokára a nyolcz részre tagolt „nemes ösvényen“ emelkedik, szintúgy megvan a szûfismusban is a *tarîka*, az út, számos tökéletesedési fokkal és állomással; a rajta levők a haladók (*al-szâlikûna*, *ahl al-szulûk*). Habár az útnak részletei különbözök is, elvükben mégis meg-egyeznek; abban is, hogy a szûfismusban a *murâkaba*, a buddhismusban a *dhyânâ*, azaz az elmélkedés<sup>89</sup> fontos helyet foglal el mint a tökéletesség előkészítő foka, „mikor a szemlélődés és a szemlélődés tárgya tökéletesen egygyé válnak.“

Ez a szûfi *tauḥîd*-nak, az egységre eszmélésnek a célja. Alaposan különbözik a közönséges muszlim-monotheistikus istenhittől. Egy szûfi arra a kijelentésre ragadtatja magát, hogy az ily állítás: megismerem az Istent valóságos *sîrk*; mert ez a mondat kettéválasztja a megismerő alanyt, a megismert tárgytól. Ez is ind theosophia.<sup>90</sup>

10. A külső életben a szûfismust mint intézményt a különböző szûfi társulatok, szerzetek szemléltetik, melyeknek tagjai a szûfi világ- és vallásfelfogást ápolják. Ezek az emberek már körülbelül 150/770 óta mindinkább külön házakban, monostorokban

gyűlnek össze, a hol, távol a világ zajától, saját belső céljaiknak élnek és az ezekhez vezető gyakorlatokat közösségben végzik. Ezen klastromi élet fejlődésében is félreismerhetetlenek az ind befolyások, valamint a szûfik kolostoron kívüli koldusélete az ind koldusbarátok (*szadhû*) hasonmását mutatja. A szûfi askésis ezen gyakorlati érvényesülésének megmagyarázására nem elegendő, ha pusztán az újplatonikus behatásokra vagyunk tekintettel. A növendékeknek felvétele a szûfi közösségbe úgy történik, hogy rájuk adják a *khirkâ t*, azaz a ruhát, mely a szûfibarát szegénységét és a világról való lemondását jelképezi. A maga módján a szûfi legenda a *khirkâ* eredetét a prophétára magára vezette vissza;<sup>91</sup> de alig kétséges, hogy ez a felvételi jelkép hasonlít „a ruhának és a szabályoknak átvételéhez,” melylyel a *bhikshu*-k közösségébe való befogadás történt.<sup>92</sup> A szûfi-közösségben folyó dzikrgyakorlatoknak némely formája is, valamint azok az eszközök, melyeket az önfeledés és az ekstasis felidézésére használnak (a lélekzetvétel disciplinája)<sup>93</sup> ugyancsak ind eredetűeknek bizonyultak; itt is Kremer kutatásai mutatták ki az ind mintákat és a hozzájuk fűződő szûfi kapcsolatokat.

Az áhitat ezen eszközeinek egyike csakhamar a szûfi körökön kívül is elterjedt: az olvasó, melynek kétségtelenül Indiából származó használata az iszlámban a IX. század óta mutatható ki; még pedig legelőbb a keleti iszlámban az ind befolyás szülő talaján. Mint minden, a mi új (v. ö. a *bid'â*-t a VII. fejezetben), ennek az idegen szokásnak is soká kellett védekeznie azok ellen, kik a vallás terén minden idegen jövevényt erősen támadtak. Még a XV. században al Szujûtî kénytelen védőírást szerezni az azóta nagyon kedvelt olvasó mellett.<sup>94</sup>



Így tehát a szûfismus történelmi méltatásánál folyvást figyelemmel kell lennünk az ind alkotó elemekre, a melyek ennek az újplatonismusból kisarjadt vallásos rendszernek kialakulásához hozzájárultak. Joggal hozta fel Snouck Hurgronje leideni tanszékfoglalójában azt a jelenséget, hogy a keletindiai iszlámban a szûfi eszmék még a népies vallásfelfogásnak is magvát teszik, annak a tételnek egyik bizonyítékául, hogy ezen országok iszlámja indiai eredetű.<sup>95</sup>

11. Eddig terjedő fejtegetésünkben a szûfi világnézetben érvényesülő közös vonásokat aszerint domborítottuk ki, a mint azok fejlődése tetőpontján nyilvánulnak. Történelmi fejlődés útján, alakultak ki, a melynek bemutatását itt nem kíséreltük meg, de a melyet legközelebb a szûfismus történetének legilletékeőbb ismerőjétől, Nicholson Reynold A.-tól várhatunk. A szûfismus egyébként sem elméletben sem gyakorlati megvalósulásában nem mutat egységes lezárt rendszert. Még az általános célok kitűzésében sincs pontos megegyezés; de kivált a gondolatvilág részleteiben számos az eltérés. A belső fejlődés mellett még a külső befolyások és a történelmi hatások, melyek a szûfismus különböző köreiben különbözőképp érvényesültek, számos eltérést idéztek elő a rendszer elméleti kiformálásában.<sup>96</sup>

Ez a sokféleség már a szûfismus fogalmáról szóló nyilatkozatokban is mutatkozik. Nicholson a szûfismus fejlődésmenetéről adott áttekintésében<sup>97</sup> a hidsra V. századáig terjedő irodalmi forrásokból a szûfilélek (*taszavvuf*) mivoltáról 78 különböző meghatározást gyűjtött. De ez a táblázat még nem is mondható ki-merítőnek, Egy Nîsâbûr bôl való tudós, a Baghdâdban tanító Abû Manszûr ‘Abd al-Kâhir al-Baghdâdi (meghalt



429/1037), a ki irataiban kivált az iszlám belső dogmatikai elágazásai iránt érdeklődik, a szûfi tekintélyek műveiből alphabetikus sorrendben közel 1000 meghatározást gyűjtött a szûfi és taszavvuf fogalmairól.<sup>98</sup> Az alapfogalom ezen elváltozásának természetesen a részletekben is egymástól eltérő árnyalatok felelnek meg.<sup>99</sup>

A különböző szûfi elágazásokban (szerzetekben) az alapítóul ünnevelt mester tanaihoz képest eltérő elméletek állottak elő. Az asketikus szokások és gyakorlatok is, a melyekkel a szûfismus az életben megvalósul, számos alaki különbséget mutatnak fel; az iszlám egész területén elterjedt testvéri társulatok szervezése egymástól eltérő szabályokon nyugszik.

Alapvető eltérést tüntet fel a törvényes iszlámhoz való viszonyuk. A szûfi vallásfelfogás első patriarchái ugyan a törvények formaszorú teljesítésénél, a mint ők mondták, „a testi tagok cselekedeteinél” magasabbra helyezték „a szív műveit”, de azért amazokat nem nyilvánították értékteleneknek vagy épen-séggel feleslegeseknek. Értéküket és értelmüket csak a szív közrehatásával nyerik. Nem a test tagjai (*al-dsavârih*), hanem a szívek (*al-kulûb*) ismerendők el a vallásos élet szerveiül. Ily értelemben a szûfismusban mindig volt képviselve ama nominalistikus irány, mely a formális, törvényszabó iszlámmal való összhangzást követelte, de a törvénytisztelő élet entelecheiáját az alaki cselekvések bensővé tételében találta.<sup>100</sup> Ezek mellett mások a törvényszorú külsőségekben, bár nem tagadják azok relatív értékét, csak jelképes hasonlatokat és allegóriákat látnak. Még mások teljesen elszakadnak az iszlám formaságaitól. A megismerőt nem köthetik a törvény bilincsei. Tényleg nemcsak egyes híveikről, hanem egész dervis-

szerzetekről (gondoljunk csak a Bektâsi-kolostorokra) is híre jár, hogy az iszlám törvényes szabványainak el-mellőzése nekik a legcsekélyebb lelkiismereti nyugta-lanságot sem okozza.<sup>101</sup> Sőt olyanok is akadnak, a kik ezt a nem kötelező természetet nemcsak a szertartá-sos törvényekre vonatkoztatják, hanem úgy hiszik, hogy a szûfi előtt érvényét veszíti a conventionalis erkölcs és a társadalmi illendőségnek is minden tör-vénye, a kik magukat „túlhan a jótól és rossztól“ érzik. Itt is vannak mintaképeik: az ind Yogik<sup>102</sup> és a keresztény gnostikusok<sup>103</sup>; másrészt meg hason-másaikat találják a nyugati mystikában, pl. az amalri-kánokban a maguk szabados életelveivel, melyeket szintűgy mint a muszlim szûfik, pantheista világszemlé-letükből merítettek. Mint a hogy a jelenségek világa ezen szûfik szemében realitas nélkül való, úgy ezen valótlan látszatlét minden attributumának is ellene szegzik legmerevebb tagadásukat. Ezen lényegnélküli élet követelményeit mibe sem veszik.

A törvényhez való viszonyuk szerint a szûfikat két csoportra osztották: nomistikusokra („tör-vénynyel“ élők) és anomistikusokra („törvény nélkül“ élőkre). Ez a dualismus arra az ellentétre emlékeztethet, melyet Clemens Alexandrinus az ókor gnostikus Hermetikusaírók hagyott reánk. Ezek is a törvényhez való viszonyukban kétféle felfogást tanu-sítanak: némelyek a törvényt szemben közönyös, szabad életet (ἀδιαφόρως ζῆν) tanítanak, mások túlhajt-ják a tartózkodást és lemondó életrendet hirdetnek (ἐγκράτειαν καταγγέλουσι).<sup>104</sup> Ugyanez áll a szûfiság különböző rendjeiről is.

12. Dervis nevével jelöljük azt, ki a szûfik élet-rendjében részt vesz. De az Isten iránti szerelem és

az ekstatikus rajongás beavatottjaitól, a kik lemondó, a szemlélődésnek szentelt életben lelkük tökéletesítésére törekszenek, megkülönböztetendők a kóborló dervisek, a kik féktelen, kicsapongó kolduséletben szûfi voltukat semmittevésüknek és a tömegek ámitásának ürügyéül használják fel; vagy azokat a munkakerülő kolostorlakókat, kik a szûfi élet külső formáival visszaélnék, hogy gondtalan módot, független ellátást biztosítsanak maguknak.<sup>105</sup> Természetesen az ő szájukból is hallani szólamokat az Isten iránti szerelemről, ők is hívalkodnak, hogy „az úton haladnak“. De komoly szûfik nem nagyon azonosítják magukat velük:

„A dervis, a ki a világ mysteriumait osztogatja, minden pillanatban ingyen kínál birodalmakat. Nem az a dervis, a ki a kenyérért koldul; dervis az, ki a lelkét odaadja.“<sup>106</sup>

Az igazi dervis nem a vándorkoldus és az élösdi. De ez a kóbor osztály is nem egy oly ethikai világ-szemléletet teremt, a mely vallástörténeti szempontból rászolgált érdeklődésünkre. Ebből a szempontból itt a szabad derviseknek csak egy körét akarjuk érinteni.

Ezek az ú. n. *malâmatijja*, szószerint „a gáncs emberei“, — ez a jelölés nemcsak a kóborló derviseket illeti, hanem, életrendjük sajátossága miatt, komoly, megállapodott szûfikat is. Jellemzi azokat az embereket, a kiket joggal a kynikusokkal hasonlítottak össze, a látszat iránt végsőig vitt közönyösségük miatt. Egyenest azon vannak, hogy magukviselésével megütközést keltsenek s hogy az emberek gáncsát magukra vonják.“<sup>107</sup> A legszemérmetlenebb cselekedeteket követik el, csak azért, hogy elvüket érvényesítsék: „spernere sperni“; azt akarják, hogy a tör-



vény megszegőinek tekintsék őket, ha valójában meg sem szegik; arra törekszenek, hogy az emberek megvetését felkeltsék, csak azért, hogy bebizonyítsák, mily kevésbe veszik az ítéletüket. Evvel túlhajtanak egy általános szûfi szabályt, melyet Dselâl al-dîn Rûmî a következő tanító tételbe foglal:

„Hagyd oda szektádat s légy megvetés tárgya.

Vess el magadtól nevet, dicsőséget és keresd a rosszindulatot.“<sup>108</sup>

Az iszlám egész területén el vannak széledve; al-Kettânî, a ki monographiát irt Fez szentjeiről,<sup>109</sup> számos hősének malâmi-jellegét emeli ki. A malâmatî-dervis legjobb typusát a középázsiai iszlám alkotta a *Sech Mesreb* „a bölcs bolond és a szent eretnek“ legendájában.<sup>110</sup> Ezekben az emberekben a régi askétaságnak jellemző, mint Reitzenstein nemrég kimutatta, a kynismusra visszavezethető vonása él, melynek értelmében a „szégyenérzet mellőzése (ἀναίσχυντία) vallásos követelmény“.<sup>111</sup>

13. A szûfismus korán vert gyökeret az iszlám theologiai irodalmában, népies nyilatkozásaiban pedig az iszlámvallóknak tágabb köreit is megragadta. Csendes tevékenységében hatalmas mozgalomnak bizonyult, hivatottnak arra, hogy a vallásosság felfogására és irányára az iszlámban tartósan hasson. A szûfismus oly tényezővé vált, mely az iszlám eszméinek, végleges, mai alakulatában hatalmasan érvényre jutott.

Vegyük előbb szemügyre viszonyát az iszlámban uralkodó, változatlan birtokukért küzdő törekvésekhez.

Legelőbb is a törvénytheologusok és mutakallimok fejlesztette positiv iszlámmal szemben, ennek szer-tartás- és dogmarendszerét tekintve, úgy tűnik föl,

mint jelentős szellemi felszabadulás, mint a megszűkített vallásos szemkör tágítása. Az aprólékos, vak engedelem helyébe az askésis segítségével való önnnevelés lép, — a scholastikus következtetések agyafúrtságai helyébe a mystikus elmélyedés a lélek lényegébe és ennek fölszabadítása az anyagiség salakjaitól. Hatalmasabbá lesz az istenszeretet motivuma, mint az askesisnek, az önfeledésnek, a megismerésnek rugója. Az istentiszteletet a szív cultusának tekintik és, az ellentét teljes átértésével, a testi tagok cultusával szembehelyezik; szintúgy a theologusok könyvtudománya helyébe a szív tudománya lép, a speculatio helyébe az intuitio. A törvény (*sarî'a*) a szûfi „útján“ paedagogiai kiindulófokká lesz; rendeltetése, hogy a megjárando magas ösvényre (*tarîka*) vezessen, a melynek fáradalmaival megjutalmazza az elért igazságot (*hakika*) s melynek végső célja a megismerés (*ma'rifa*) elnyerésével sincs még teljesen elérve. Mert most a vándor csak elő van készítve, hogy a bizonyosságra (*'ilm al-jakîn*) törekedjék. Ámde csak belső intuitiójának az egyetlen realis létre való összpontosításával lendülhet fel a való bizonyosság (*'ajn al-jakîn*) közvetlen eszméletére. Ezen a fokon teljesen megszűnik a megismerésnek hagyománytól, oktatástól függése. Míg a megelőző fok ismereteihez (*'ilm al-jakîn*) az ember a prophéták segítségével jut el, addig a legfőbb tökéletességi fok isteni megismerése minden közvetítés nélkül<sup>112</sup> sugárzik bele a szemlélődő lelkébe. És még ezen felül is van még a legeslegmagasabb fok, (*hakik al-jakîn*) a bizonyosság igazsága, a mely nem érhető fel többé a szûfi önnnevelés útján.

Velejében ez a fejlődésmenet arra a megismerésre



vezet, hogy a felekezetiesség közönyös a szent igazsággal szemben, melyre törekednie kell.

„Sem keresztény nem vagyok, sem zsidó, sem muszlim.”<sup>113</sup>

Az egyházak, hittételek és vallásos gyakorlatok különbözősége minden jelentőségét elveszti annak lelkében, ki az istenséggel való egyesülést keresi; hisz az ő szemében minden csak lepel, mely a lényegét takarja, ezt pedig leveti az igazság elérője, mielőtt az egyedül való realitás megismeréséig előrehatolt. Bármennyire emlegetik is, hogy ők a törvényszabó iszlámot nagyra tartják, legtöbbükben mégis közös az irányzat, hogy a vallások elválasztó korlátait eltöröljék. Minden vallásnak megvan ugyanez a viszonylagos értéke az elérendő főcélal szemben s ugyanaz az értéktelensége, ha nem idézi elő az Isten iránti szeretetet. Csak ez utóbbi lehet a vallások mérlegelésénél az igazi értékmérő. Oly hangok is hallatszanak, hogy az Isten egységének megismerésében az egész emberiséget egyesítő elem van megadva, ellenben a törvények csak szétválasztást okoztak.<sup>114</sup>

Dselâl al-dîn Rûmî Istennel egy Mózeshez intézett kinyilatkoztatásában a következő tételt mondatja ki:

„A ritusok kedvelői egy osztályt tesznek, azok pedig, kiknek szíve-lelke szeretettől lángol, egy másikat tesznek.”<sup>115</sup>

Muhjî al-dîn ibn ‘Arabî pedig:

„Volt idő, midőn zokon vettem társamtól, ha az ő valása nem volt közel az enyémhez;

„Most azonban szívem befogad minden formát: legelő a gazelláknak, kolostor a barátoknak,

„Templom a bálványoknak, Ka’ba a zarándoknak, a thórátáblái és a korán szent könyve.

„Egyedül szeretet az én vallásom, s bármerre fordulnak nyerges állataim, mindenütt csak ez az én vallásom, az én hitem.”<sup>116</sup>



És megint Dselâl al-dîn:

„Ha szerettünknek képe a bálványtemplomban van, teljes tévedés a ka'bát körüljárnunk; ha a ka'ba az ő illatja nélkül szűkölködik, akkor zsinagóga az. Ha pedig zsinagógában érezzük a vele való egyesülés illatát, akkor az a mi ka'bánk.“<sup>117</sup>

Az iszlám, a mint látjuk, nincs kizárva a felekezetek iránti ezen közönyösségből. Tilimszânînak, Ibn 'Arabî egyik tanítványának tulajdonítják a merész szót: A korán teljességgel *sírk* (l. fönt 47. l.) s Isten egységének vallása csak a mi (szûfi) beszédünkben van.<sup>118</sup>

A vallásnak egyetlen czéljával szemben a felekezeti eltéréseket tehát semmibe sem veszik; ily fel fogásukkal néha a legfőbb türelmesség párosul: „annyi út vezet az Istenhez, a hány lélek csak emberben van“.<sup>119</sup> Sőt megszólal az a gondolat is, hogy a felekezetek zavarják, késleltetik a megismerést; nem az igazságnak forrásai; ezt nem lehet a különböző felekezetek vitájával kideríteni.

„Sohse hányd fel a hetvenkét szektának az ő viszálykodásukat;

„Mivel nem szemlélték az igazságot, a mese kapuján kopogtatnak.“<sup>120</sup>

Nem áll magában az a meggyőződés, melyet a philosophus Avicenna barátja, a mystikus Abû Sza'id abu-l Chejr nyilvánít:

„Míg mecset és medresza nem pusztúl el egészen, nem lesz teljes a kalenderek (dervisek) műve;

„Míg hit és hitetlenség nem tökéletesen azonosak, addig egyetlen egy ember sem lesz igaz muszlim.“<sup>121</sup>

Ily eszmékben a szûfik a szabadgondolkodókkal találkoznak, kik másnemű mérlegelés alapján ugyanerre az eredményre jutottak.<sup>122</sup>

Még inkább mint az öncélul felfogott törvénytől, a melynek legalább mint az askézisre szolgáló eszköznek némi értéket tulajdont, idegenkedik a szűfi a kalâm dogmatikájától: attól a követeléstől, hogy Istent *speculatio* útján kell megismerni. Az istenismeret nem tudomány, nem merithető könyvekből, nem érhető el tanulmány útján. *Dselâl al-dîn*, Muhammed szavára (102. szúra) támaszkodva, tanítja:

„Leld fel szívedben a prophéta ismeretét  
Könyv nélkül, tanító nélkül, útmutató nélkül.“<sup>123</sup>

A közönséges theologiai könyvtudomány idegen előttük. Idegenkednek az *'ulamâ*-któl és a *hadîth*-kutatóktól; ezek csak összezavarják — így vélik — időnket.<sup>124</sup>

Mit érnek az igazság megismerésére a dogmatikusoktól oly kötelezően követelt bizonyítékok, a melyeknek ismeretétől némelyikök magát a hitet is függővé teszi? „A ki bizonyítékok alapján hisz — mondja Ibn 'Arabî —, annak a hitében bizni nem lehet; mert hite vizsgálódáson alapul s így ellenvetéseknek van kitéve. Nem így az intuitív hit, mely a szívben honol s a melyet megczáfolni nem lehet. Minden tudás, a mely elmélkedésen és vizsgálódáson nyugszik, kétség vagy zavar által megrendíthető.“<sup>125</sup> „A szerelmesek gyülekezetében más az eljárás; a szerelem bora más mámort idéz elő. Más a medresze-ben megszerezhető tudomány és más a szerelem.“<sup>126</sup> A *tarîka* nem vezet a dialektika széditő hegyi ösvényein, nem a syllogismusok szorosain, s a *jakîn* nem érhető el a mutakallimok éleselméjű következtetései útján. A szív mélyéből merithető a megismerés és a lélek önszemlélete a hozzá vezető út. „A szűfik — mondja Kusejrî — az Istennel való egyesülés (*al-viszâl*) hivei, nem mint

a közönséges theologusok, a bizonyítás (*al-isztidlâl*) emberei. <sup>127</sup> Már előbb is egy régebbi mystikus arra a kijelentésre ragadtatta magát: „Ha az igazság nyilvánvaló lett, visszavonul az értelem (*‘akl*). Ez csak eszköz az ember Istentől való függésének (*‘ubûdijja*) teljesítésére, de nem út az isteni uralom (*rubûbijja*) valóságának a fölfogására”. <sup>128</sup>

Ez már most egyenes tagadása az értelmet istenítő kalâm ismeretelméletének. <sup>129</sup> Mily visszataszító is lehetett az akarát szabadságának mértékéről való okoskodás azok előtt, kiknek, mivel a végtelenben élnek, az egyes akarattény úgy tűnik fel, mint egy-egy csepp a világ-tengerből, mint egy-egy porszem a határtalan isteni akarát fényözönéből! Minek is hallgatna az, ki önmegtagadással lemond minden kezdeményről, okoskodásokat az akaratról, az önelhatározásról. És mily sivárnak tetszhetett nekik a feleselés annak a lénynek positiv attributumairól, a kit, ha egyáltalában, csakis negatiókban voltak képesek felfogni? Azért a nagy mystikusokat néha oly theologiai táborokban találjuk, melyek — természetesen más indító okokból — a kalâmot szigorúan visszautasítják. ‘Abd al-Kâdir Dsîlânî-t és Abû Iszmâ’il al-Herevî-t (a szûfismus egy kézikönyvének szerzőjét, megh. 481/1088) a hanbaliták közt, Ruvejm-et és Ibn ‘Arabî-t az ezekkel rokon zâhiriták közt. <sup>130</sup>

A muszlim élet eszményét is másként tűzik ki, mint a hogy ez az uralkodó iránynak tetszett, s evvel a szûfik a befolyásuk alatt álló népre hatnak. A hit harczosainak marczona alakjaitól (a régi vértanúk csakis a harczosok közt találhatók) a remeték, vezeklők, kolostorbarátok fakó képei felé fordulnak s még korábbi idők eszményi alakjai is kénytelenek az új



hősök tulajdonságait felvenni; mintegy lecsatolják kardjukat és szûfî daróczba öltöztetik őket.<sup>131</sup>

14. Elgondolható, hogy a theologusok czéhe nem éppen kedvezett a szûfiknak. Gyakori a gúnyos célzás a daróczruhára (szûf), a melynek a szûfik nevüket köszönik.<sup>132</sup> Al Aszma'î philologus (meg. 216/831) beszéli egy korabeli theologusról, hogy előtte szóba kerültek a durva vezeklőruhában járó emberek. „Nem tudtam eddig — jegyzé meg a theologus —, hogy a tisztátalanság hozzátartozik a valláshoz.”<sup>133</sup> Hogy tan-tételeik, és talán vallásos magatartásuk, közönyük az iszlám positiv törvényei iránt, a mely gyakran minden szertartás visszautasításává fokozódott,<sup>134</sup> rájuk zúdította a köztheologia képviselőinek kemény támadásait, az a dolog természetéből könnyen érthető. Becsülettel rászolgáltak, hogy az iskola theologusai őket *zindîk*-nek tekintsék, — ezen név bő köpenyébe takartak mindennemű szabadgondolkodót, a kik nem az iskola járt útján haladnak. Ezek a szûfik oly nyelvet beszélnek, mely a közönséges theologusra okvetlenül egész idegenszerűen hatott. Abû Sza'id Kharrâz-t hitetlenséggel vádolták a következő sententia miatt, mely egyik könyvében olvasható. „Az ember, a ki Istenhez visszatér, hozzá ragaszkodik (rajta csüng), Isten köze-lében tartózkodik, feledi önmagát és mindazt, a mi Istenen kívül van; ha kérdezed tőle, honnan jön és merre tart, nem felelhet mást, csak: „Allah”.<sup>135</sup> Ha már ily gondolat is aggodalmat keltett, mennyivel inkább ránczolták a theologusok szigorú homlokukat, ha szóba jött a *fanâ* és *bakâ*, önmegsemmisítés és Istennel való egyesülés, isteni mámor, a törvény értéktelensége és hasonlók! Hát még a szûfik gyakorlata, melyhez már régi időben hozzátartozott a mystikus

táncz! A mikor a IX. század végén Bagdadban uralomra jutott az orthodoxia sötét szelleme, nem egy híres szûfi került főbenjáró inquisitió alá.<sup>136</sup> Jellemző a kor gondolkodására a régi iskola egyik leghíresebb szûfi jának, al-Dsunejdnek (megh. 297/909.) mondása: „Egy ember sem érte el az igazság fokát, a míg ezer barátja nem nyilvánította eretneknek.”<sup>137</sup> És ha néha egyik másik szûfi az Istennel való egyesülésnek következtetéseit nagyon is élesen vonta meg, megismerkedhetett — mint al Hallâds és Salmaghâni — még a hóhérral is.

15. Ha a szûfismusnak viszonyát a hivatalos iszlámhoz kutatjuk, kivált két jelenség vonja magára figyelmünket. Mind a kettő a szemben álló ellentétek közötti közvetítést jelent: az egyik szûfi részről, a másik orthodox részről.

Az előbbi azt mutatja, hogy szûfi részről is érezték szükségét, hogy az ellentétet az iszlám törvényével legalább külsőleg kiegyeztessék, hogy a szûfismus ne lássék eleve az iszlám tagadásának. A szûfismusban felülkerekedő antinomistikus irányzat némely kevésbé szélső szûfikörben is komoly visszatetszést keltett. Komoly szûfik is panaszkodnak az iszlám törvényeinek kevésbevételéről és tényleges mellőzéséről s ezt a szûfismus hanyatlásának nyilvánítják.<sup>138</sup> A *tarîka és hakîka* (1. fönt. 179. l.) elérésére szükséges kiindulója a törvény, a *sarî'a*. Ez a kapu, a mely a szûfi „útra” vezet, nélküle ez utóbbi képtelenség. „Lépjetek be házaitekba kapuitokon át” (2. sz. 185.).

Ennek a belső szûfi ellenhatásnak legfontosabb bizonyosságát egy körlevélben (*riszâla*) birjuk, melyet a nagy szûfi sejkh 'Abd al-'Karîm b. Havâzin *al-Kusejri* 437/1045-ben a szûfi társulatokhoz az iszlám

valamennyi országába intézett. Ne gondoljunk valami pástorlevélre; ez a „körlevél“ terjedelmes könyv, mely (1304. évi) kairói nyomtatott kiadásban nem kevesebb, mint 244 sűrű lapot foglal el. Tartalmazza pedig a leghíresebb szûfi tekintélyek jellemrajzát, kijelentéseik szemelvényes gyűjteményét s ehhez csatolva a szûfismus legfontosabb tanításainak kézikönyvét. Az egész művön pedig keresztülvonul az a törekvés, hogy bebizonyítsa a törvény és a szûfismus közti összhangot, kimutatván, hogy ennek a tannak igazi tekintélyei kárhoztatták az érvényes iszlámmal való ellenkezést s hogy ennélfogva az igazi szûfinak hagyományai értelmében jó miszlimnak is kell lennie. Éppen az, hogy ily mű szükségessé vált, élesen rávilágít arra a kirívó ellentétre, mely a két áramlat közt kifejlődött volt.

Tudjátok meg — így szól társaihoz Kusejrî — hogy az igazság megismerői nagyrészt eltűntek társulatunkból; csak nyomuk maradt meg közöttünk. Megakadás következett be „útunkon“, sőt mondhatni, maga az „út“ teljesen eltűnt, mert nincsenek sejkjeink, kik nekünk példát adnának, nem serdül fel új nemzedék, mely ily példán nevelkedhetnék. Oda van a lemondás; össze van göngyölítve a szönyege; ellenben a világi vágy elharapódzott. A vallástörvény iránti tisztelet odahagyta a szíveket, sőt a vallásos szabványok becsmérleszt tekintik a legerősebb egyesítő köteléknek; mellőzik a megkülönböztetést megengedett és tiltott közt... Kevésbe veszik a vallásos köteleseket, a bőjtöt, az imát, az elhanyagolás pályáján ügetnek... Evvel be nem érve, a legfőbb igazságokra és állapotokra hivatkoznak s hivatkoznak, hogy (a törvény) kötelékeitől és bilincseitől felszabadultak az (Istennel való) egyesülés (l. fönt 166. l.) igazságai



által. Úgy tesznek, mintha előttük föltárultak volna a lényegység igazsága s mintha a testiség törvényei őket nem kötnék.“

Hogy ezen állapotot orvosolja, megírta Kusejrî a könyvét, mely a szûfî világban nagy hatást keltett s az orthodoxia meg szûfismus közt majdnem lerontott hidat helyreállítani segítette.

16. A másik jelenség, mely itt tárgyalandó, egyike a legkorszakosabb tényeknek az iszlám vallástudományában. Kevéssel Kusejrî fellépte után állott elő s az ő törekvéseinek kiegészítő párdarabját mutatja elénk. Míg Kusejrî a pozitív törvényszerűség ellenhatását indítja meg a mystikusok nihilismusa ellen, addig itt a mystikus eszméknek a törvényszerű iszlámba való behatolásáról kell szólnunk. Ez a mozgalom az iszlám egyik legnagyobb tanítójának nevéhez fűződik, Abû Hâmid Muhammed *al-Ghazâlî*-hoz (megh. 1111.), a kit a középkori scholastika Abuhamet vagy Algazel néven ismer. Ez a jelentékeny ember hatalmasan nyúlt bele az iszlám vallásnak korabeli kialakulásába. Az iszlám vallásos szemléletén, egyrészt törvényszerű életében a casuisticus jogászokodás, másrészt dogmatikus gondolkodásában a scholastikus szörszálhasogatás burjánzott fel. Al-Ghazâlî híres tanító és író volt mind a két irányban; hisz' egyik dísze volt az éppen alapított Nizâm főiskolának Baghdadban (l. fent 126. l.). Törvénytudományi munkái a sâfi'ita iskola alapvető művei közé tartoznak. Belső életének válságát 1095-ben olyképp oldotta meg, hogy lemondván mindarról a tudományos sikerről és személyes tiszteletről, melyet neki fényes tanítói állása szerzett, szemlélődő életre vonult vissza s magába szállva, Damaskus meg Jeruzsálem mecseteinek magános czelláiban vizsgáló tekintetet vetett

a vallásos szellem uralkodó áramlataira, a melyektől visszavonulása által külsőleg is elszakadt. Rendszeres nagy művek, melyekben letérve az öntelt theologusok szélesre taposott útjairól, az iszlám tudományának felépítésében követelendő módszert szépen elrendezve adja elő, valamint kisebb tractatusok, a melyekben vallásos gondolkodásának egyes elveit hatásos kifejezéssel kidomborítja, voltak azon irányoktól való elszakadásának eredményei, a melyektől kutatásban és életben a vallásos célzt féltette.

Meggyőződése szerint ezt a vallásos célzt két veszedelem fenyegeti; a theologiai tevékenység két mozzanata, szerinte a benső vallásosságnak két főellensége: a dogmatikus dialektika finomságai és a törvény-casuistika furfangja, a melyek a vallástudomány területét elárasztják s a vallásos közszellemet megromtják. A mint ő, ki maga is a philosophia ösvényein haladt volt s annak hatását saját theologiai műveltségére soha nem bírta teljesen palástolni,<sup>139</sup> a középkori philosophia irodalmában híres művével (*destructio philosophorum*), irgalmatlanul hadat üzen Avicenna peripatetikus philosophiájának, feltárván annak gyengéit és ellentmondásait: szintűgy most a kalâm-dogmatika szörszálhasogatását sivár szellempazarlásnak mutatja ki, mely a vallásos érzés és gondolkodás tisztaságát és közvetlenségét sehogy sem fejleszti, sőt inkább károsítja és gátolja, főként, ha a mutakallimok követelése szerint, iskoláik korlátaiból a köznép fejébe viszik, a hol csak pusztító zavart okozhat.

Még keményebben megy neki a fikh emberei-nek és jogászokdó casuistikájuknak. Itt saját tapasztalatára hivatkozhatik. Hisz' a remeteczella magá-

nosságába ő a muszlim törvénytudomány egyik legfényesebb főiskoláján elfoglalt dicsőséges tanári állásból menekült s ő maga annak a tudománynak az irodalmában, mely ellen most fegyvert emelt, hírnevet és tekintélyt szerzett. Megengedi ugyan, hogy a világi élet érdeke megkívánja ezeket a kutatásokat, de erővel tiltakozik az ellen, hogy a törvéncasuisticát belekeverjék a vallás ügyeibe. Semmi sem szentségtelegebb, semmi sem tapad szorosabban a világias követelményekhez mint épp ez a tanulmányterület, melyet képviselői a szentek szentjének kiáltanak ki. Az üdvösséget nem segítik elő kutatások a polgárjogról, adás-vételi szerződésekről és örökösödési tárgyalásokról, nem segíti elő mindaz a furfang, mely századokon át hozzáragadt. Az ilyen okoskodások, felruházva a szokott vallásos méltósággal, erkölcsileg megrontják azokat, a kik bennük az isteni megismerés legfőbb elemeit látják; üres felfuvalkodott hiúságot és világi nagyravágyást tenyésztenek bennük. Kivált a *madzâhib* (l. fent 62., 63. l.) ritualis eltéréseiről folyó aprólékos kutatásokat és vitatkozásukat éles szóval kárhoztatja, mint a vallásos szellemet megrontó, hiábavaló foglalkozást.<sup>140</sup> A vallással nem a dogmatikusok és ritualisták dialektikus és casuistikus módjára kell elbánni, hanem mindenkinek önmagának, egyénileg át kell azt élnie. A vallásosságnak legfőbb hivatása, hogy a lelket szemlélődő életre, az embert a függés érzésére nevelje. A vallásos élet középponti motivuma az Istenszeretet legyen. A mily művészettel végzi az erkölcsi érzések elemzését, oly mélyrehatóan tanulmányozza a maga rendszerében a vallásnak indító okát és célját s feltárja az utat, a melyen feléje törekedni kell.



Ezen tanítások által Ghazâlî a szûfismust kiemelte az uralkodó vallásfelfogástól elkülönített helyzetéből s normalis elemül beleállította az iszlám hitéletébe. Oly eszmékkel, melyek a szûfismus mystikájához kapcsolódnak, át akarta szellemíteni az uralkodó theologia megcsontosodott formalismusát. Ez által az ő tevékenysége is a jelen fejezet keretébe illeszkedik. Hisz' Ghazâlî maga is jóformán szûfînak szegődött s a szûfîk életmódját folytatta. Tőlük annyiban tért el, hogy nem vallotta pantheistikus czéljaikat sem a törvény iránti megvetésüket. Ő nem hagyja el a positiv iszlám talaját; csak azt a szellemet, a melyben annak tanítása és törvénye a muszlim életében hat, akarta nemesebbé, bensőbbé alakítani, azon czélok közelébe viinni, melyet a vallásos élet részére kitűzött: „A szívvel — így tanít — törekszünk Allahhoz, hogy közelébe jussunk, nem a testtel; „szíven nem azt az érzékieleg felfogható húsdarabot értem, hanem valamit az isteni titkokból, melyeket érzékeink felfogni nem bírnak“. <sup>141</sup> Ily lélektől áthatva tárgyalja e törvény gyakorlását abban a nagy rendszeres munkájában, melyet abban a meggyőződésben, hogy reformatori tettet jelent, hogy az uralkodó muszlim theologia elaszott csontjaiba új életet önteni van rendelve, büszkén úgy nevezett el: „A vallás tudományainak újjáélesztése“ (*ihjâ 'ulûm al-dîn*).

Mint nem egy reformator, úgy ő is kerüli annak látszatát, mintha újat alapítana; ő a később megrontott, meghamisított régi tanhoz tér vissza, azt helyreállítja. Sóvárogva csüng tekintete az iszlám régi korának közvetlen vallásos életén. Tiltakozását rendszeren a „társak“ régi idejéből vett példákkal erősíti. Evvel megtartotta tanítása részére a kapcsolatot a

„szunnával“. A társak vallásos légkörében a hit nem scholastikus tudománnyal, nem jogász okoskodással táplálkozott. Ő a népet a vallásos szellem ártalmas czikornyáitól akarta megszabadítani s a céljaiban félreértett törvénynek erkölcsmélyítő hatását akarta előmozdítani.

Azon csöndes, hatás nélküli ellenmondás helyett, melyet Istenbe merült szűfik odaadó tanítványaikkal együtt távol, az orthodoxia széles útjától, a merev formalismus és dogmatismus ellen éreztek, most az orthodoxia nagy tekintélyű tanítójának hangos tiltakozását hallották azon romlás ellen, melynek az iszlám a kalâm és fikh vezetői nyomán indult. Az a tekintély, melyben Ghazâlî mint orthodox tanító az iszlámvallók minden körében állott, elősegítette törekvésének sikerét. Csak szórványosan jelentkezett ellentmondás a magas vallásos méltóságukban komolyan veszélyeztetett férfiak részéről a mindenfelől nagyrabecsült mester tetteivel szemben. Spanyolországban az *Ihjá*-t még máglyára is juttatta egy csoport fakîh, a kik nem bírták el méltóságuk kisebbitését. De ez a muló ellentállás tartós hatás nélkül maradt s magában Spanyolországban sem találkozott osztatlan helyesléssel.<sup>142</sup> Ilyen kétségbeesett önvédelmi kísérletek meg nem gátolhatták, hogy az iszlám orthodoxiájának idsmájja csakhamar zászlajára írta Ghazâlî tanítását. Személyét körülvette a szentség nimbusa; az utókor hálája elnevezte őt „a vallás életre ébresztőjének“ (*muhjî al-dîn*), megújítónak (*mudsaddid*),<sup>143</sup> a kit Allah küldött, hogy az iszlám hanyatlásának, fennállása V. és VI. százada fordulóján, útját állja. „Az életre ébresztést“ az iszlám vallásos tudományában a legkitünőbb műnek ismerték el, a mely magában



foglalja a hit tudományának egészét és „szinte kórán gyanánt” tiszteltetik.<sup>144</sup> Az orthodox iszlám Ghazâlî-t lezáró tekintélynek tekinti. Neve jelszólul szolgál az idsmâ'-támadó irányzatok ellen. Az ő műve egyike a legjelentősebb határköveknek az iszlám kialakulásának történetében.

17. Ha már most a muszlimokkal mi is az iszlám megújítójának tekinthetjük Ghazâlî-t, a tőle hirdetett általános vallásfelfogás mellett, melylyel a szûfismus elveit az iszlám hitéletének tényezőivé avatta, ki kell emelnünk még különös érdemét a vallásos gondolkodás egy sajátos mozzanata körül.

A régi iszlám legfőbb tekintélyei számos bölcs tanításukban félre nem érthető határozottsággal tiltakoztak az eretnekszimuláció ellen. Serényen vitatják, mily nagyon kell attól óvakodni, hogy valakit, a ki az *ahl al-szalât* (iszlám istentiszteletén résztvevők)<sup>145</sup> vagy az *ahl al-kibla* (imában a kibla felé forduló) közé, tehát a muszlim közösséghez tartozónak vallja magát, eltérő nézetei miatt hitetlenné (*kâfir*) bélyegezzenek.<sup>146</sup> Erről igen tanulságos tudósításaink vannak Muḩaddaszî-tól (985 tájáról),<sup>147</sup> attól a földrajzi írótól, a ki az iszlám világ tanulmányozásában kiválóan érdeklődött a vallásos mozzanatok iránt.

Az iszlám dogma-tana nem vethető össze egyik keresztény egyház vallásszervezetének hasonló tényezőjével sem. Az iszlámban nincsenek conciliumok és zsinatok, melyek megelőző élénk vita után megállapítanák azokat a formulákat, a melyek azontúl az igaz hit foglalatjául fogadtatnak el. Nincsen egyházi hatóság, mely az orthodoxia mértékét megállapítaná; nincsen a szent szövegeknek kizárólagos tekintélyű exegesis, a melyeken az egyház tanának tartalma



és tanításának módja alapulna. Az idsmâ' a consensus, a legfőbb tekintély a vallásos elmélet és a vallásos gyakorlat minden kérdésében, vajmi hullámzó s szigorú meghatározás alá alig fogható instantia, melynek még a fogalma sincsen tüzetesen megállapítva. Kivált dogmatikus kérdésekben nehéz egyértelműen megállapítani, mi tekinthető vitán felüli consensusként. A mit az egyik párt consensusként tisztel, azt a másik még korántsem fogadja el annak.

Még ha az iszlám orthodoxyáján belül is meghallgatnók a különböző tekintélyeket, a melyeket Muhammed vallásának tanítóiként egyetemesen tisztelnek — feltéve, hogy nem megcsontosodott, türelmetlen párt-emberek — azon kérdésről, hogy mi teszi az embert hitetlen eretnek k é, egyáltalában ki az eretnek, akkor a legellentmondóbb válaszokat kapnók. Sőt ezeket a válaszokat is csak abban a meggyőződésben adják, hogy merőben elméleti érvényűek. Mert valóban kemény dolog volna életben-halálban ezen ítéletek valamelyikébe foglaltatni. Igazi kâfir kiátkozottnak tekintendő; nem szabad vele semminő közösséget fenntartani; nem szabad vele együtt étkezni; a vele kötött házasság érvénytelen; kerülni kell őt; sőt megvetni; nem szabad vele imádkozni, ha ő végzi az előimádkozó tisztjét; tanusága a törvényszék előtt nem számít; nem fogadható el házassági gyámnak; ha meghal, nem végezik holtteste fölött a halottas imát. Ha kézrekerítik, előbb háromszor kell megkísérelni, hogy megtérésre bírják, akár a hitszegőt; ha ezeknek a kísérleteknek nincs foganatjuk, akkor a halál fia.

Ez természetesen igen szigorúan hangzik. De a gyakorlatban csak vajmi kevesen, talán csak hanbalita fanatikusoknak elenyésző kisebbsége, gondoltak

ily fölfogás gyakorlati érvényesítésére.<sup>148</sup> Az egyik dogmatikai eltérésnek, a liberum arbitrium azon fogalmazásának dolgában, hogy az ember maga, nem pedig az Isten, a szerzője az emberi cselekedetnek, ugyan Muhammeddel azt mondatják: „Vallói az iszlám mágusai (dualistái),“ s ezen felfogás értelmében igen szigorú, merev magatartást rendelnek el ellenük. A theologiai könyvek nem is fukarkodnak a *kâfir* és *fâszik* (gonosztevő) bélyeggel, melyet azokra sűtnek, kik dogmatikai véleményeikkel letérnek az általános tanítás széles útjáról. Azonban a régi orthodoxia korában az ilyen embereket semmi társadalmi bántalom nem éri, sőt mint a törvénynek vagy hitnek nagyrabecsült tanítói is működhetnek.<sup>149</sup> Alig nyugtalanítják őket véleményeik miatt, ha a magas orthodoxia gúnyos vállvonogatását nem vesszük komoly zaklatásnak s ha egyik-másik képviselője kihágásait nem becsüljük túlsokra a közviszonyok megítélésénél.

Csak államellenes tanításokat bírálják el szigorúbban,<sup>150</sup> s majd alkalmunk lesz a sí'ita alakulaton belül megfigyelhetni egyes pontokat, a melyeken közjog és dogmatika érintkeznek. A hit tanainak terén az elméleti tanok kifejtése ritkán ütközött korlátba. Ez az oka annak a figyelemre méltó jelenségnek, hogy az iszlám dogmatikus kialakulásában sokszor igen kirívó az a benyomás, mintha a nyilatkozók felelősséget, kötelezést nem éreznének; a széjjelváló vélemények közé néha oly furcsaságok is merészkednek, melyeket inkább humoros mosolynak vehetni a nagy képpel felhozott szörszálhasogatás fölött, inkább a túlzó dogmatikus megkülönböztetések ad absurdum vitelének, semmint komoly votumoknak a szélsőségig hajtott iskolai vitatkozásban.



Hogy az ilyen különvélemények szerzőire komolyan akarták volna a *kâfir*-ra elméletileg kimondott ítéletet tetteleg alkalmazni, arról csak ritkán, különösen veszedelmeseknek látszó esetekben van szó.

18. De ez a türelmes szellem csak a régebbi időt jellemzi, a melyben véleménykülönbség ugyan bőven akadt, de a küzdő nézetek harcza még nem lobbant pártszenvedélylyé. Csak az iskolaszerűen művelt dogmatika nyomában kél mindkét felől, orthodox és rationalista részről, a türelmetlenség gonosz szelleme.<sup>151</sup>

Az As'ari utolsó óráiról szóló tudósítások azt beszélik, hogy halottas ágyához hivatta Abû 'Alî al-Zarakhsi-t, a kinek baghdádi házában halt meg, s hogy tűnő erővel még a következő kijelentést súgta neki: „Tanúságot teszek róla, hogy senkit az ahl al-kibla közül nem tekintek *kâfir*-nak; mert mindannyian lelküket az imádás ugyanazon tárgyára irányítják; a miben eltérnek, nem egyéb mint a kifejezés különbsége.” Igaz, egy másik tudósítás meg azt állítja, hogy utolsó szavával a mu'tazilitákra mondott átkot. Hajlandó vagyok, utóbbi tudósításnak több hitelt adni. Annak a dogmatikusan mozgalmas kornak szelleme inkább kedvezett az eretnekkárhoztatásnak, mint a kiegyenlítő türelmességnek. Nem hiába tartja egy régi mondás: „A mutakallimok istentisztelete eretnekszimatulásból áll.”<sup>152</sup> Hisz a harmadik fejezetben munkában láttuk a mu'tazilitákat, s a dogmatikus irodalom oly képet mutat, mely ily mesterekhez hű marad. Folyvást a „*kâfir*” és „eretnek” jelzővel dobálódznak, mihelyt az övéktől eltérő vélemények merészkednek előre.

A formulákról és meghatározásokról vívott ezekben a harczokban egyedül a szûfismusból árad ki a türelmesség szelleme. Hisz láttuk, annyira is megy, hogy a



felekezetiiséget rosszalja. Idáig Ghazâlî természetesen nem követte. De írásaiban nem győzi becsmérelni mindazokat a dogmatikus formulázgatásokat és szöbörgészeteket, a melyek az egyedül üdvözítő szent-ségek igényével lépnek fel. Száraz iskolai nyelve az ékes pathos magaslatára emelkedik, ha ily igények ellen száll sikra. És egy külön iratát, ily czímmel: „Kriterium az iszlámnak az eretnekségtől való megkülönböztetésére“ a türelmes-ség eszméjének szentelte. Ebben az iszlám világának azt a tanítást hirdeti: a ki a vallás alapjait vallja, az hívőnek ismerendő el, s a dogma és ritus részleteiben való eltérés — ideértve a szunnita iszlámtól elismert kalifátus ellenzését, tehát még a sí'íta schisma is — nem elég ok arra, hogy valakit eretnekké bélyegezzenek. „Tarts nyelveddel mértéket, ha oly emberekről szólsz, kik a Kibla felé fordulnak.“

Hogy ezt a régi tanítást hitfelei emlékébe vissza-idézte, hogy annyira komolyan vette s hogy híveket hódított neki, ez Ghazâlî legfőbb érdeme az iszlám történetében.<sup>153</sup> Evvel ugyan, a mint láthattuk, nem hirdetett új eszmét, hanem a régi idők jobb szelleméhez való visszatérést tanította. Ezt aztán, miután tőle elpártoltak volt, fel is idézte, s gazdagította azokkal az eszmékkel, melyeket szûfismusából meritett. A meg-hasonlást keltő theologiai vitatkozásokból, az önma-gával eltelt iskolai bölcseségtől maga is elfordulván, hitsorsosainak lelkét is oda akarta terelni az egyesítő hit bensőségéhez, ahhoz az istentisztelethez, melynek oltára a *szív*. Ez volt a legjelentősebb hatás, melyet a szûfismus az iszlámra gyakorolt.

## V. FEJEZET.

### Az iszlám szektái.

1. Az iszlámnak rendszerint sokkal gazdagabb, változatosabb szektaelágazást tulajdonítanak mintsem azt a tények kellő mérlegelése igazolja.

Ebben nagyrészt maga az iszlám theológiája a hibás. Félreértvén egy hagyományt, mely az iszlám dicsőítésére ennek 73 erényét magasztalja, szemben 71-gyel a zsidóságban és 72-vel a kereszténységben, ezeket az erényeket 73 elágazássá változtatta. Ennek a félreértésnek az alapján soroltak aztán fel ugyancsak 73 szektát, melyet mind a pokolba juttatnak, kivéve egyet, „a megmenekvőt“ (*al-firka al-nâdsija*), mint egyedül üdvözítőt, mely a szunna követelményeinek megfelel.<sup>1</sup> Türelmesebb gondolkodású körökben, a melyekben természetesen nem hiányozhatott Ghazâli neve, ennek a záradéknak a megfordított irányzatot adták: „mindnyájan — ezek az elágazások — a paradicsomba jutnak, csak egy jut a pokolba; a zindíkek szektája.“

Ennek a muhammedán tévedésnek befolyása alatt, mely a 73 erényt „elágazásokra“ változtatta, áll néha a nyugati tudományban divó szemlélet is. Nemcsak a ritualistikus irányokról (mint a hanefita, málíkita stb. ritusról) beszélnek úgy, mint az iszlám szektáiról,

hanem olyanokul tekintik még a dogmatikai különbségeket is, a közorthodoxiától való eltéréseket, — pedig ezek sohasem szolgáltak kiindulólul elszakadó egyházak alakítására. Így pl. csak az iszlám belső történetének teljes félreértésével lehet szó mu'tazilita s z e k t á r ó l. Igaz a dogmatikusokban megvolt a készség rá, hogy tételeik ellenzőit a kâfir, „hitetlen“ jelzővel illessék; néha komolyan elvitatták egymástól az iszlámhoz való tartozást, sőt ezt a felfogást gyakorlatilag is szerették volna érvényesíteni (l. fent 193. l.). Az orthodox fiú nem akar részt atyja örökségéből, a ki a mu'tazilitákkal az akarat szabadságának tanát vallotta, mert a muhammedán törvény szerint a *disparitas cultus* örökösödési akadály.<sup>2</sup> De ily fanatikus túlzás elüt az iszlám közösségének uralkodó gondolkodásától. Nevezetesen az említett örökjogi alkalmazást tisztára örültnek tulajdonítják.<sup>3</sup>

Valóságos szektáknak az iszlámon belül csak azok a csoportok tekinthetők, melyeknek hívei a l a p k é r d é s e k b e n, melyek az iszlám egyetemére döntő jelentőségűek, elválnak a szunnától, az iszlám történelmileg szentesített alakulásától, s ugyanily alapkérdésekben szembehelyezkednek az *idsmâ'*-val.

Ilynemű szakadások, melyek az iszlám mai szervezetében is érvényesülnek, annak legrégibb idejébe nyúlnak vissza.

Előtérben, látszat szerint, nem a vallásnak, hanem az államalakulatnak kérdései állanak. Ámde egy eredete szerint vallási alapon megokolt közösségben kikerülhetetlenül vallási elvek hatják át a politikai kérdéseket is; ezek vallásos érdekek jellegét öltik, miáltal a politikai viták sajátos színezetben tűnnek fel.

A legrégibb szektaalkotó mozgalmak jelentősége



éppen abban áll, hogy a kezdő iszlám harcziás jellege mellett oly vallásos elvek alakulnak ki, a melyek kívülről beható elemekkel gyarapodva a szakadásra csakhamar vallásos bélyeget ütnek.

De a szakadás kiindulójánál legelőbb is politikai kérdések állanak; a vallásos érdek élesztőként járul hozzá, hogy csakhamar döntő elemmé válják ama szakadás fentartásában.

2. Muhammed elhunytával, a kinek autentikus módon nem ismeretes abbeli akaratja, ki legyen utódja a község vezetésében, az iszlám gyülekezetének legkiválóbb érdeke lett a mindenkori döntés arról, kit illet meg a khalifa méltósága. A khalifa (utód) szerencsés választásában rejlett a biztosíték a prophéta művének folytonossága részére. Már kezdettől fogva létezett a mértékadó iszlámvallók közt egy párt, a mely nem volt megelégedve avval a móddal, melyen ezt a méltóságot három első viselőjére Abû Bekr-re, 'Omar-ra és Othmânra ruházták, tekintet nélkül a prophetai családhoz való rokonságuk fokára; ezek éppen az érintett szempontból szívesebben 'Alit, a prophéta unokaöcscsét, legközelebbi vérrokonát, a ki tetejében még a prophéta leányát Fâtimát is nőül bírta, emelték volna a khalifai székre. Hangosabb tiltakozásra ez a párt csak akkor talált alkalmat, mikor 'Othmânban, a harmadik khalifában, az iszlám élére épp az a család (az omajjád) került, melynek feje és tagjai konokul szembeszálltak volt a keletkező iszlámmal, — ámbár, a sikernek engedve, még Muhammed életében szegődtek az iszlámhoz. Az a túlsúly, melyre ez a család 'Othmân uralma alatt a kormányzásban s evvel az állam anyagi előnyeinek élvezetében szert tett, az elégedetlenek és méllőzöttek fellázadására, végül a

khalifa meggyilkolására és a harcz nyílt kitörésére vezetett 'Alî pártja és az útból eltett khalifa hívei közt, a kik most arab értelemben mint 'Othmân vérének bosszulói léptek fel és Syriának helytartóját, az omajjád Mu'âviját ismerték el trónkövetelőjüknek.

Igazság szerint nem állíthatni, hogy 'Othmân, ámbár egy vallási ügyekben nem éppen vakbuzgó családhoz tartozott, nem volt őszinte vallója az iszlámnak. Az ellene felhozott vádak sorában a vallásos lanyhaságról szóló nem áll elől. Halála is éppen a szent könyvvel való foglalkozása közben érte; életében sokat fáradozott a szövege végleges szerkesztésével, a mely máig is a korán massoreticus szövegének fogadtatik el. Ellenségei ugyan, úgy látszik, gyanúba fogták ezt a jámbor tevékenységet az iszlám szentírása körül is.

Bármily vallásos magatartást tanusított is az öreg khalifa, uralma alatt mégis a politikai elégedetlenkedés mellett megindult a vallásos bujtogatóknak is eleinte bár gyöngé mozgalma, a mely 'Alîban és csakis benne látta a khalifátusra való isteni jog képviselőjét. De nem ez a csoport tette lehetővé, hogy egy időre a khalifák sorába negyediknek beléphetett, a nélkül hogy ezen méltósága részére az általános elismerést megszerezte volna. Ezt neki 'Othmân bosszulói és ezek vezére, az omajjád Mu'âvija elleni harczban még ki kellett volna vívnia. Ravasz fogással, melyet Müller August a „világtörténet egyik legméltatlanabb komédiájának“ mond,<sup>4</sup> Mu'âvija pártja egy tábori ütközetben, a mely könnyen vesztükre dőlhetett el, keresztülvitte, hogy döntő bíróság elé kerüljön a vita. 'Alî politikai tekintetben elég gyöngé volt, hogy a viszálynak ily látszólag békés megoldásába beleegyezzen. Utóbb kiderült, hogy az egész vonalon becsapták.



Ellenfele felülkerekedett s nem kell éles elme ahhoz a combinációhoz, hogy végső kudarczát akkor sem kerülhette volna el, ha küzdelmeinek az orgyilkos töre nem vet is véget.

‘Alî beleegyezése a bíróság döntésébe adta az első alkalmat szekta elválására az iszlámon belül. A khalifa táborában akadtak rajongók, kik arra eszméltek, hogy a prophéta örökségéről folyó vitában a döntés nem tehető le emberi kézbe. A háborúnak véres istenítéletét végig kell folytatni. Az uralom Istentől való, emberi tekintetekre nem bízható a döntés róla. Ezzel a jelszóval léptek ki ‘Alî segítőinek csapatjaiból s ezen különválásuk miatt az iszlám történetében mint *châridsiták* (kivonulók) ismeretesek. Mindkét trónkövetelőt elejtették mint törvényszegőket, mert arra a meggyőződésre jutottak, hogy nem „az isteni jognak“<sup>5</sup> diadaláról, hanem a hatalom és az uralomra való vágy világi érdekeiről folyik a küzdelem. A khalifátussal a közösségnek szabad választás útján a legméltóbbat kell felruháznia. Ennek a szabad választásnak következeit vonják, a mennyiben azt nem korlátozzák, mint az addigi trónbetöltések, bizonyos kiváló nemzetségekre, nem is a *ķurejsitára*, a melyből a prophéta származott. „Egy aethiop rabszolga“ ugyanakkép lehet alkalmas khalifának, mint a legnemesebb családok ivadéka. Viszont az iszlámnak ettől a fejétől megkövetelik a legteljesebb odaadást Isten iránt és a vallásos törvény szigorú teljesítését; ha magatartása nem felel meg ezeknek a követelményeknek, a közösség távolítsa el. Még a közember viselkedésének megítélésére is szigorúbb mértéket követelnek, mint a közfelfogás. Legélesebb ellentétbe a *murdsiták* (l. fönt 86. l.) elméletével kerülnek. Ezekről teljesen



eltérően ők a cselekedeteket annyira a hit meghatározásának lényeges alkotó eleméül tekintik, hogy mindenkit, a kit súlyos bűn terhel, nem csak bűnösnek, hanem hitetlennek is tekintenek.<sup>6</sup> Vallásos etikájuknak szigorúsága miatt nem jog nélkül nevezték el őket az iszlám puritánjainak.<sup>7</sup>

Erkölcstanuk jellemzésére kiemelendő, hogy ők a szigorú törvénytiszteletet nagyobb mértékben hatják át erkölcsi követelésekkel, mint a közönséges orthodoxia. Szolgáljon a következő részlet például. Az iszlám törvénye pontosan megállapítja a körülményeket, melyek az imánál követelt ritualis tisztaság állapotát megszüntetik. Kivétel nélkül testi okok. A *châridsita* törvény ezeket a megállapításokat ugyan mind elfogadja, de még megtoldja néhány záradékkal, a melyeket a szektának nemrég nyomtatásban megjelent valláskönyvéből itt szószerint közlünk:<sup>8</sup> „Szintúgy megszünteti a tisztaság állapotát mindaz, a mi hazugság vagy megszólás kijön a szájon, a mi a felebarátnak ártalmára van; az, a mit a jelenlétében megmondani röstelnénk; továbbá a megszólás, mely gyűlölséget és ellenségeskedést szít az emberek közt; továbbá ha valaki káromlást, átkot, vagy rút szót intézett ember vagy akár állat ellen a nélkül, hogy azok megérmélnék, az kilépett a tisztaság állapotából s mielőtt az imát elmondhatná, köteles a ritualis mosást végezni.“ Eszerint: hazug, gonosz, illetlen beszéd, tehát erkölcsi vétségek nem kevésbé szegik meg a személyes tisztaság állapotát, mint a testi beszennyeződés; vagyis erkölcsi tisztaság szükséges az imához való előkészületül.<sup>9</sup>

Közjogi, dogmatikus és erkölcsi elvek jelzik a *châridsiták* különállását. Ily alapon folytatják az

Omajjádok diadala után is a harczot ezen bűnösnek, jogtiprónak, istentelennek kárhoztatott dynastia ellen s elvitték a zendülést a széles birodalomnak legtávolabbi részeibe. Nem alkottak szilárdan zárt közösséget s nem csoportosultak egységes khalifátus köré; a birodalomban széltiben elszórt bandáik különböző vezérek alatt nyugtalanították a hatalombírókat és szükségessé tették azoknak a nagy hadvezéreknek egész erélyét, a kik ügyességükkel és hadi szerencsájükkel az omajjád khalifátust megszilárdították. Szívesen csatlakoztak a châridsitákhoz a jog- és birtok nélküli társadalmi osztályok, a melyeknek tetszésével találkoztak a châridsiták demokrata törekvései, valamint tiltakozásuk a kormányzók igazságtalansága ellen. Láadásuk könnyen szolgált háttérül minden anti-dynastikus zendülésnek. Leplet és formát szolgáltatott az északafrikai szabadságszerető berber törzseknek az Omajjádok helytartói elleni láadására. Az iszlám történetírói nem bírták a berberék szívós nemzeti ellentállását másként fölfogni, mint egy châridsita mozgalom szempontjából.<sup>10</sup>

Láadásaiik elnyomatása után a châridsiták közjogi, erkölcsi és dogmatikai külön tanaik elméleti művelésére szoritkoznak s miután fel is kellett hagyniok az uralkodó jogviszonyok elleni fegyveres harczukkal, igen jelentékeny theologiai irodalmat teremtettek, melynek legjobb ismerőjét, Motylinskit, a constantinei (algeriabeli) medersza igazgatóját az iszlám tudománya kevéssel ezelőtt (1907-ben) vesztette el. Mint a hogy a châridsiták maguk is harczaik idején szétszórt csoportokban tűnnek fel, úgy az ily csoportokban kifejlő vallásos tan is részleteiben eltéréseket mutat, melyeket nagyrészt régi vezéreiktől származtatnak. Felötlük, hogy



a dogmatika némely főkérdésében legközelebb a mu'tazilitákhoz állanak.<sup>11</sup>

Rationalista hajlandóságuk már abban az időben is jelentkezett theologusaiknál, a midőn még korántsem szilárd, még csak folyamatban levő hitvallásuk szemben az orthodoxiával inkább csak a negativ mozzanatokot hangsúlyozta. Merész ellentétben az általános vallásfelfogással egyik pártjuk kizárólag csak a koránt ismerte el törvénymeghatározó tekintélynek s mind azt, a mi rajta túl van, mint a vallásos élet szabályozására illetéktelent, visszautasítják.<sup>12</sup> Egy másik még a korán integritásához is mert nyúlni. A „Júsuf-szúra“ nem tartozhatik a koránhoz; merőben szentségtelen elbeszélés s el nem gondolható, hogy ez az erotikus történet egyenrangú részt alkosson egy Istentől kinyilatkoztatott szentkönyvben.<sup>13</sup> Ugyanezt állítják jámbor mutaziliták a korán azon részeiről, melyekben a prophéta átkot mond ellenségeire (pl. Abû Lahabra). Az ily kifakadásokat csak nem mondhatta Isten „magasztos hirdetésnek jól őrzött táblán!“<sup>14</sup>

Minthogy a châridsiták közössége a szunnita idsmâ'-tól elszigetelten fejlődött, könnyen feltehető, hogy a ritusban és a törvénye külső gyakorlatában is néha eltérnek az orthodoxyától.<sup>15</sup> Ez utóbbi később, hogy ellentétüket a négy uralkodó orthodox ritusban képviselt idsmâ' ellenében feltüntesse, saját szempontjából elnevezte őket *al-chavâmisz*-nak, „az ötösöknek“, jelezvén, hogy az orthodox madzâhib négyes közösségtől elszakadtak.

Mai napig is fennállanak muszlim községek châridsita hitvallással. A számos belső pártok közül, melyekre mint a hogy éppen kiemeltük, néhány elméleti eltérés



miatt szakadtak, egy rendszer maradt fenn, melynek követőit alapítójáról *ibâdítának* nevezték el (Észak-Afrikában inkább az *abâdita* elnevezés járja).<sup>16</sup> Az ibâdíták számos communalis csoportban találhatók meg Észak-Afrikában:<sup>17</sup> a Mzâb-területen, a Dsebel Nefûsza kerületében (Tripolitániában), a melynek lakói a konstantinápolyi képviselőkamarába ibâdita képviselőt küldtek; továbbá Kelet-Afrikában (Zanzibar); a kelet-afrikai ibâdíták szülőföldje az arab 'Omân. Azt tapasztalták, hogy a világforgalomtól félreeső zugokban szinte elfeledve élő ibâdíták az utolsó években megkisérelték, hogy tudatos, tevékeny energiával érvényesüljenek. Utóbbi időben, talán serkentve a figyelmüket el nem kerülő érdektől, melyet az európai tudomány irántuk tanúsít, theologiai alpműveiknek egy sorát sajtó alá bocsátották; sőt az aggressiv propagandát is megindították egy folyóirattal, melyből azonban úgy látszik, csak kevés szám jelent meg.<sup>18</sup>

Az iszlámban tehát az első szakadásnak a *chârid-sita* szekta tekinthető, a melynek maradványai a mai napig élnek mint Muhammed vallóinak az általános szunnita orthodoxyától különvált csoportja. Történetük egyúttal kevésbé bonyolult alakban mutatja be az iszlám szektaalkotásainak típusát, vallásos tekinteteknek közrehatását az államjogi vitára.

3. Az iszlám történetére nagyobb jelentőségű az a szekta-mozgalom, melyet a *sî'ita* ellenzék idézett elő.

Még a legelemibb tankönyvekbe is behatolt, hogy az iszlám két formában jelentkezik: *szunnita* és *sî'ita* formájában. Ez a szakadás, mint már láttuk, eredetileg az uralomöröklés kérdésével indult meg. Az a párt, mely az első három khalífa alatt is titokban a prophéta családjának jogát vallotta, a nélkül, hogy

ezért a jogért nyílt harcra szállott volna, trónkövetelő jelöltjük bukása után folytatta tiltakozását a későbbi, nem 'alida dynastiák bitorlása ellen, első sorban az Omajjádok ellen, de azután minden következő uralkodóház ellen, mely nem felelt meg az ő legitimista eszméiknek. Mindeme jogtiprással szembehelyezik a prophétának 'Alî és Fâtima ivadékából való utódainak isteni jogát s úgy a mint az 'Alît megelőző három khalífát erőszakos, istentelen bitorlónak kárhóztatják, szintúgy fellázadnak belsejükben vagy, ha erre módot találnak, nyílt harcban az iszlám államának mindenkori alakulata ellen.

Ennek a tiltakozásnak természete magával hozza, hogy könnyen hajlott oly formára, melyben a vallásos szempontok felülkerekednek. Őknem az emberi választás által uralomra emelt khalífát ismerik el, hanem az iszlámnak egyedül hivatott világi és erkölcsi fejét, az isteni rendeléssel és határozattal arra egyedül jogosított *imâm*-ot; — a vallásos méltóságnak jobban megfelelő ezt a nevet szeretik adni a tőlük mindenkor elismert fejedelemnek a próphéta egyenes utódságából.

Az első *imâm*: 'Alî. A szunniták is, habár khalifa elődjei uralkodását jogosultnak elismerik, rendkívül erényekkel és ismeretekkel ékes férfiúnak tisztelik 'Alît. Haszan al-Baszrî őt „ezen közösség isteni tanítójának“ (*rabbânî-hâdzîhi-l-ummati*) nevezi.<sup>19</sup> A sí'iták még magasabb fokra emelik. Reá a prophéta oly tudást bízott, melyre a „társak“ nagy tömegét méltónak nem találta, s a melyek az ő családjában tovább öröklődnek (l. fent 167. l.). Közvetlen intézkedéssel, kétségtelen kinevezéssel szemelte őt ki a prophéta utódjának a tanító hivatásban és az uralkodásban; ennél fogva ő a *vaszî*, a prophéta rendelkezésével kiszemelt.



A szunnitákat ezektől az ellenfeleiktől az különbözteti meg, hogy tagadják, hogy a prophéta bárkinek javára is ekkép intézkedett volna.<sup>20</sup> A sí'iták hite szerint egyedül 'Alît illeti meg az *amîr-al-mu'minîn*, „hívók uralkodója“ czíme,<sup>21</sup> a mely czímet 'Omar óta minden dynastiából való khalífa visel s a mely a nyugati középkori irodalmakban eltorzítva található ilyformán: *Miramolin*, *Miramomelin*, *Miramomelli*.<sup>22</sup> Alî jogos utódjai mint imâmok, uralkodó tisztségének, sajátos ismereteinek és értelmi kiválóságának örökösei egyegyedül leányának, Fâtímának egyenes leszármazottjai, tehát legelőbb a prophéta unokája H̄szan, majd H̄szejn, s azután az 'alida imâmok, a mint sorra következnek. Minden utód az elődjének *vaszî*-ja, isteni rendelkezésnek megfelelő világos határozata folytán az isteni tisztség törvényes viselője.<sup>23</sup> Ezt a rendet Isten minden időre előre megállapította s Muhammed által isteni intézménykép elrendelte.<sup>24</sup> A sí'ita exegesis, a magyarázó önkénynek és erőszaknak netovábbja,<sup>25</sup> még koránmondásokat is talál, a melyekben ez a rend ki van nyilatkoztatva.

A khalifátus minden más alakulata világi értelemben rablás, egyházi értelemben pedig azt jelenti, hogy a községtől egyedül hivatott vallásos vezetését megvonják. Mert minden korszak imâmja isteni jog szerint, valamint a csalhatatlanságnak Istentől reá ruházott rendkívüli tulajdonsága folytán egyedül van arra hivatva és képesítve, hogy a közösséget minden vallásos ügyben tanítsa és vezesse. Ennélfogva az isteni igazságosság szükségképi következése, hogy Isten egy nemzedéket sem enged szűkölködni ezen vezetés nélkül. Múlhatatlanul szükséges, hogy minden kornak legyen imâmja; mert ilyen magasztos egyéniség nél-



kül az isteni törvényhozásnak és vezetésnek célja nem volna elérhető. Az imâmság szükségképi (*vâdsib*) intézmény s az öröklés szakadatlan sorjában száll az arra jogosult prophétai nemzetségben tagról tagra.

Ily eszmefejlődéssel a sí'á-ban a vallásos elemek csakhamar felülkerekednek a politikai szempontokon. A legelső alkalmat erre hívei tiltakozásuk legkorábbi tárgyában találták, az omajjád uralkodóházban, a melynek magatartása, már el is tekintve törvényessége kérdésétől, mindig botrány köve volt a pietista köröknek, mert — a mint ők látták — mindig a világi érdekeket tolta előtérbe az iszlámnak a jámboroktól theokrátiának álmodott államában.

Kevéssel ennek a dynastiának uralomrajutása után, a nemzetség második uralkodója alatt 'Alí híveinek csoportja igen vigyázatlanul választotta az alkalmat arra, hogy a prophéta unokáját, Huszejn-t véres harcza bocsássa az omajjád bitorló ellen. Kerbelâ csatatere (680) adta nekik a vértanúknak azt a nagy számát, melyeknek gyászolása a sí'ita hitvallásnak máig is mélabús színezetet ad. Nemsokára a sí'itaság Mukhtár zászlaja alatt újra sikertelenül mérkőzik a diadalmas omajjád hatalommal. Ez a Mukhtár 'alida trónkövetelőül 'Alinak egy nem fâtimida fiát, Muhammedet, a hanafita nő fiát akarta elismertetni: íme korán nyilatkozó jele a sí'itaság belső elágazásának.

4. Ekkép a sí'iták tiltakozásukat és harczukat az iszlám államának idsmâ' elismerte rendje ellen még döntő vereségeik után is folytatják. Ritkán sikerül imâm-jelöltjüknek zászlaját nyíltan kibontani s ilyenkor is kezdettől fogva reménytelen harczuk elháríthatatlan kudarczczal végződik. Látszatra a tényeknek hódolva be kell érniök egyrészt avval a reménységgel, hogy

Isten a közállapotokat majdan jóra fordítja, másrészt avval, hogy minden korszak jogos imâmjának belsőleg hódolnak s diadalát titkos propagandával előkészítik, siettetik.

Ezáltal titkos szervezetek keletkeznek, melyek egy az élükön álló missiofő, *dâ'î* vezérlete alatt eszméiket a tömegekben terjesztik. A mindenkori hatóságok természetesen ellenőrzik s kikutatják őket; azért az 'alida üldözések szakadatlan gondot okoznak az uralkodóknak, a kik az előttük nem ismeretlen, titkon lázító propagandában állandó veszedelmet látnak az állam nyugalma. Az 'abbâszidák alatt ezt még jobban tudták mint az omajjádok idejében. Hiszen éppen az utóbbiak alatt dolgozó 'alida propaganda tette a VIII. század közepén 'Abbász utódjainak lehetővé, hogy az omajjádoknak a *sî'ita* áskálódások folytán jól előkészített bukását végrehajtsák s hogy azt hasznukra fordítsák azon az ürügyön, hogy Muhammed ibn al-Hanafijja unokájának igényei jog szerint reájuk szállottak. Miután a *sî'ita* propagandának gyümölcseit maguk számára leszakasztották, annál óvatosabbaknak kellett lenniök azoknak szüntelen áskálódásával szemben, a kik ő bennük sem láthatták a prophétának törvényszerű jogutódját. Törekedtek is, hogy a népet az 'Ali-cultustól eltérítsék. Mutavakkil a földdel tette egyenlővé Huszejn sírját: ne lehessen ezen a szentelt helyen arról emlékezni, hogy nem 'Abbásznek egy utódja, hanem 'Alî fia vérzett el a prophétai ház jogaiért. Sokan a legtekintélyesebb 'alidák közül, olyanok is, a kik az imâmok sorába tartoztak, kemény üldözéseket állottak, némelyek az 'abbâszidák uralma alatt éltüket börtönben,<sup>26</sup> vagy vesztőhelyen, vagy titkos méreg által vesztették. Al-Mahdî khalifa idején



egy 'Alihoz való hűségében következetes sí'ita kénytelen volt a khalifa leskelődése elől éveken át élte végeig rejtőzni; csak életének koczkáztatásával merészkedhetett elő rejtekéből a pénteki istentiszteletre.<sup>27</sup> Ily emberek most, a mikor a prophéta családjának jogai az 'abbászidák értelmében épp általuk tényleges diadalra jutottak, a dynastikus igényekre még veszedelmesebbek lettek, mint az előző korban, melynek uralkodói a „család“ dynastikus jogát elvileg is tagadták. Az 'abbászida uralkodó elviselhetetlennek érezhette, hogy a legitimitas talaján küzdenek ellene.<sup>28</sup>

A sí'ita irodalomnak kimeríthetetlen tárgyát teszik „a prophéta nemzetségének megpróbáltatásai (*miḥan*).“ Hadíthekeket költöttek, melyekben már Muhammed ivadéakai üldöztetéséről szól s az 'Alitól hagyományozott beszédekben folyvást arról a gonosz sorsról van szó, mely utódjaira vár.<sup>29</sup> Egyik ilyen otromba koholmány beszéli, hogy 'Alí látogatókat, kiket kapusa Kānbar mint hiveit (*sî'a*) bejelentett, nem akart ilyenekül elismerni, mert nem vette észre rajtuk a sí'a ismerető jelét; ennek a csoportnak igazi hozzátartozói arról ismerhetők meg, hogy testük a nélkülözéstől lesorvadt, ajkuk a szomjtól kiaszott, s szemük a szakadatlan sirástól csepegő.<sup>30</sup> Az igazi sí'ita üldözött, nyomorúságos, mint a család, a melynek jogáért helyt áll és szenved. Csakhamar a prophéta családjának hivatásaul tekintették, hogy szorongatást és üldözést álljon. Az a hagyomány járta, hogy a prophétai nemzetség minden igazi leszármazottjának megpróbáltatásokon át kell mennie, úgy hogy az ilyen embernek zavartalan élete gyanút ébresztett genealogiájának valódisága ellen.<sup>31</sup>



A kerbelâi gyásznapi óta ennek a nemzetségnek története, melyet a sííták még irányzatosan tragikusnak rajzolnak, a szenvedések és üldöztetések folytató sorát tünteti fel, a melyeket a martyrologiumok (sííta különlegesség!) sűrűen művelt irodalma versben és prózában ad elő s a melyek tárgyául szolgálnak a muharrah-hónap első harmadában szokásos gyülekezéseiknek; e hónap tizedik napját (*âsûrâ*) tekintik ugyanis a Kerbelâ-tragoedia évfordulójának.<sup>32</sup> Ennek a napnak tragikus eseményeit ezen az emlékűnnepen drámai alakban is előadják (*ta'zija*). „Nekünk emléknapjaink a mi gyászgyülekezeteink,” így fejezi be egy sííta érzésű fejedelem egy költeményét, melyben a prophéta családjának sok *mihan*-járól megemlékezik.<sup>33</sup> Ennek az ügynek híve nem hagyhat fel a sírásal, panaszszal, gyászszal az 'alida család balsorsán, üldöztetésén, vértanúságán. „Meghatóbb mint a sííta köny” valósággal arab közszólássá lett.<sup>34</sup>

Modern, tudományosan művelt sííták, a kik a károztató gyűlölséget az Omajjádok iránt nem kevésbé hordják szívükben, mint 'Alî naiv hitű tisztelői, a sííta ezen gyászhangulatában nagy vallásos értékeket találtak. Benne látják a nemes érzésnek, az emberiségnek elemét szemben a merev törvénnyel és gyakorlásával: a legbecsesebbet, a legemberiebbet, a mi az iszlám sajátja.<sup>35</sup> „Huszejnt siratnunk”, mondja egy ind sííta, a ki angol nyelven philosophiai és matematikai műveket is írt, „az életünknek, lelkünknek dicsősége; máskülönben a leghálátlanabb teremtmények volnánk. Még a paradicsomban is gyászolni fogjuk Huszejnt”. „A Huszejnért való gyász az iszlám bizonyítéka. Síítának lehetetlen nem sírnia. Szíve élő sír; igazi sírja a lefejezett vértanú fejének”.<sup>36</sup>

5. A sí'íta munkának imént vázolt módja valamint a terjesztésével járó veszedelmek folytán a sí'át inkább áskálódó, mintsem harczoló propaganda jellemzi. Vele jár bizonyos suttogó titkolódzás, melyet az óvatosság parancsol, tekintve azokat a veszedelmeket, melyeket szent titkuk kiszivárgása minden részesére zúdítana. Dsa'far sí'íta imâmnak kijelentése szerint az a két angyal, ki az embert folyvást kíséri, hogy szavait, tetteit feljegyezze, visszavonul, mihelyt két hívő (azaz: sí'íta) bizalmas értekezésre találkozik. Dsa'fart figyelmeztették arra az ellentmondásra, mely az ő kijelentése és a kórán szava (50. sz. 17.) közt van: „Az ember nem mond ki egy szót sem, a nélkül, hogy kész leselkedő nem volna mellette.“ Hisz' ez az őrző angyal, a ki szavát hallja! Ekkor az imâm mélyen felsóhajtott, könny áztatta szakállát s így szólt: „Igenis, Isten a hívők iránti tiszteletből meghagyta az angyaloknak, hogy bizalmas találkozásuknál magukra hagyják őket; ha az angyalok nem is jegyzik fel, Isten mégis tud mindent, a mi el van takarva, elrejtve.“<sup>37</sup>

A sí'itikát folyvást kerülgető veszedelem igen jellemző ethikai elméletet tenyésztett és fejlesztett, a mely a titkolódzással szorosan együtt jár. Ez az elmélet, mely ugyan nem az ő körükben keletkezett először, hanem a többi muszlimtól is a kórán 3. szűrájának 27. versére támaszkodónak van elismerve, s a mely a châridsitáknál is hasonló czélt szolgált, a sí'iták rendszerében alaptanná alakult ki s követése körük minden tagjának mulaszthatatlan kötelességévé lett a közjó érdekében. Ez az elmélet benne foglaltatik a *takijja* szóban, mely „óvatosságot“ jelent. A sí'itának nemcsak szabad, hanem kell igazi hitvallását eltitkolnia; oly területen, melyen az ellen-

felek uralkodnak, úgy kell beszélnie és cselekednie, mintha hozzájuk tartoznék, nehogy a társakra veszedelmet és üldözést zúdítson.<sup>38</sup> Könnyen képzelhető, a kétértelműségnek és színlelésnek mily iskoláját nevelte ez a takijja, a sí'ita disciplina egyik alaptétele. Az a tehetetlenség, hogy igaz hitüket nyíltan nem vallhatják, egyúttal iskolája a hatalmas ellenfél iránti elfojtott haragnak, fanatikus dühnek, féktelen gyűlölségnek, a melylyel viszont oly különös vallástanítások járnak, a minők az orthodox iszlámtól teljesen idegenek. Egyszer kérdezték Dsa'far al-szâdik imâmtól: „Ó prophéta unokája, képtelen vagyok, hogy ügyeteket támogassam; csak annyit tehetek, hogy bennsőmben megtagadom ellenségeiteket (megtagadás = *al-barâ'a*) s megátkozom őket; mit érdelek?” Az imâm így válaszolt: Reám az atyám hagyta az atyja nevében, ez viszont az ő atyja nevében, a ki közvetlenül a prophéta szájából hallotta ezt a tanítást: A ki gyengébb, semhogy bennünket, a család embereit, diadalra segíthetne, de kamrácskájában átkokat szór ellenségeinkre, azt ők (az angyalok) boldognak magasztalják . . . érte Istenhez imádkoznak: „Óh Isten, könyörülj ezen a szolgádon, a ki mindent meg tesz, a mit tehet; ha többet tehetne, bizonynyal megtenné.” Istentől pedig szózat indul ki: „Meghallgattam kérésteket, irgalmazok lelkének, magamhoz fogadom a kiválasztottak és jók lelkeinek sorába.”<sup>39</sup> A sí'a törvényynyé teszi, hogy az ellenfeletátkozzák; a ki elmulasztja, az a vallás ellen vét.<sup>40</sup> Ez a gondolkodás sajátos bélyeget nyomott a sí'ita irodalomra.

6. A sí'ita rendszer tengelye e szerint az imâmság elmélete, az ezen méltóságra a prophéta ivadékaiközül erre kiszemelt és rendelt férfiaknak egymásra



következése. A kor imâmjának elismerése, akár nyíltan lép fel, akár pedig titkos propagandában, csak kevesektől személyesen ismerve követeli jogát, épp oly mértékben hittétel, mint az hogy Allaht és Muhammed prophétát vallják; ezt szigorúbban követelik, mint bármely orthodox katekizmus a történeti khalifátusnak elismerését.

A sí'ita dogma értelmében az imâm elismerése nem járuléka a dogmatikai kifogástalanságnak, hanem a hitvallásnak a legfőbb igazságoktól elválaszthatatlan, elmaradhatatlan alkotó része. Hallgassunk meg egy sí'ita dogmatikust: „Isten megismerése magába foglalja, hogy igaznak valljuk Istent és az ő prophétáját, hogy bensőleg ragaszkodjunk 'Alíhoz, hogy engedelmeskedjünk neki és a helyes vezetés imâm-jainak, kik ő reá következtek, hogy megtagadjuk ellenségeit: így ismerhető meg az Isten . . .“ „Egy ember sem igazhitű, a míg Istent, a prophétáját minden imâmot és saját korának imâmját el nem ismeri, míg ő reá magát nem bizza, míg magát neki teljesen oda nem adja.“<sup>41</sup> A sí'ita tanban „az iszlám hitvallás öt alaposzlopához“ (l. fent 15. l.) hozzájárul egy hatodik: *al-vilâja*, azaz: ragaszkodás az imâmokhoz, a mely magába zárja ellenségeiknek megtagadását (*al-barâ'a*) is.<sup>42</sup> Ez a kötelesség a sí'ita hitvallás szerint még felülhaladja a többieket. „Az 'Alí-hoz való szeretet megemészt minden bűnt, a hogy a tűz a száraz fát emésztí.“<sup>43</sup> Ez a gondolkodás teszi a sí'a vallásos jellegének velejét. A *châridsita* úgy jellemezhetette, mint „fanatikus ragaszkodást egy arab atyafisághoz; — hivei azt vélik, hogy az iránta tanusított feltétlen ragaszkodás az embert felmenti minden jó cselekedettől s megszabadítja a gonosztettekért járó büntetéstől.“<sup>44</sup>

7. Hogy a sí'ita imâm-hitet megértsük, súlyt kell vetnünk a fogalmi különbségre a szunnaszerű khalifa theokratikus uralkodói méltósága és másrészt a legitim imâmé közt.

A szunnita iszlámban a khalifa arra van hivatva, hogy az iszlám feladatainak teljesítését biztosítsa, hogy saját személyében az iszlám község kötelességeit szemléltesse és egyesítse. „A muszlimok élén — egy muhammedán theologus szavait idézem — szükségkép állania kell valakinek, a ki gondoskodik törvényeik végrehajtásáról, határaik megvédéséről, seregeik felszereléséről, a kötelességszerű adók beszedéséről, az erőszakoskodók, tolvajok és útonállók elnyomásáról, istentiszteleti gyülekezetek rendezéséről, a (gyámságra szoruló) kiskorúak kiházasításáról, a hadi zsákmány igazságos szétosztásáról és hasonló törvényes szükségletekről, melyekről a község egyes embere nem gondoskodhatik.“<sup>45</sup> Szóval ő személyesíti meg az állam birói, közigazgatási és hadi hatalmát. Mint uralkodó nem egyéb mint elődjének utódja, azzá rendelve emberi tények (választás, elődjétől való kijelölés) által, nem a személyiségében rejlő kiválóságok folytán. A szunniták khalifája mindenekelőtt nem tanító tekintély.

A sí'iták imâmja ellenben az Istentől beléje oltott személyes tulajdonságainál fogva az iszlám vezetője és tanítója, ő a prophétai hivatás örököse.<sup>46</sup> Uralkodik és tanít Isten nevében. A mint Mózes e szöveget hallhatta a csipkebokorból: „Én vagyok Allah, a világok Ura“ (28. sz. 30.), úgy nyilatkozik meg Isten hirdetése a kor imâmja által is.<sup>47</sup> Az imâmot nem csak az Istentől jóváhagyott uralkodói hatalom jellemzi. Természetfölötti kiválóságával felülemelkedik a közönséges emberek mivoltán, még



pedig nemcsak méltósága által, melyet reá nem ruháztak, hanem mely vele született, vele termett, — hanem substantiájával is.

Ádám teremtese óta isteni fénysubstantia száll Ádám egyik kiválasztott utódjáról a másikra; így jutott el az isteni fény Muhammed és 'Alî közös nagyatyjának ágyékába; itt ketté oszlott, egyik része 'Abdal-lâh-nak, a prophéta atyjának jutott, másik része testvérének Abû Tâlib-nak, 'Alî atyjának. Ettől az isteni fény nemzedékről nemzedékre a mindenkori imámra szállott. A lelkében praeexistáló fény teszi őt korának imámjává s ad neki rendkívüli, az emberinek színvonalát messzi meghaladó szellemi erőket; lelkének substantiája tisztább mint a közönséges halandóké, „ment gonosz gerjedelmektől, szent formákkal ékes“. Körülbelül így gondolkodik a mérsékelt sí'itaság is imámjainak lényéről; a túlzó (a mint majd látjuk) még egész máskép emelte 'Alît és az imámokat az isteni sphaera közelébe, sőt egyenesen beléje helyezte. Szabott, egységesen dogmatikus formában ugyan nem lépett fel ez a traducionista elmélet, de úgy tekinthető mint az imámok természetéről általánosan elfogadott sí'ita felfogás.

Ehhez azután még más képzetek is kapcsolódnak. A mikor Isten meghagyta az angyaloknak, hogy Ádám előtt leboruljanak, ez az imádás az imámoknak Ádámba zárt fénysubstantiájának szólt. Ezen imádás után Isten parancsára Ádám felemelte szemét az isteni trónus tetejéhez s megpillantotta eme fénytetek vissz sugárzását, „úgy a mint egy ember arcza tiszta tükörben vissz sugárzik“. Ezen szent testek égi tükörképe tehát az égi trónusig emelkedett.<sup>48</sup> A népies babona még az ily apotheosiszal sem érte be; az



imâmok testében honoló égi tulajdonságoknak a hatását földi létük részére is hatványozta: a sí'ita nép pl. azt hiszi, hogy az imâm teste árnyékot nem vet. Ilyen képzeteket természetesen már csak oly kor fejlesztett, mely testileg látható imâmmal többé nem rendelkezett. Kivált az Imâm-Mahdí-t<sup>49</sup> (l. alább) tekintik sebezhetetlennek; hasonlót hisz a nép itt-ott a prophétáról,<sup>50</sup> s a muszlim szentek legendái, kivált Észak-Afrikában, számos marabutnak is tulajdonítják ezt a kiválóságot.<sup>51</sup>

8. Az imâmok jelleméről alkotott képzetekben nemcsak a népies hit, hanem még a theologiai elmélet is mérhetetlen magasságokba vész.

A sí'itság túlzó elméleteiben 'Alí és az imâmok egyenest mint az istenség incarnatiója tűnnek fel; nemcsak mint isteni tulajdonságoknak és öröknek részesei, a melyekkel a mindennapi emberin felülemelkednek, hanem mint magának az isteni lénynek megjelenési formái, a melyekben a testiségnek csak muló, accidentalis jelentőség jut. A sí'ita szekták felsorolásában, melyet az iszlám polemikus és vallástörténeti irodalma (Ibn Hāzm, Sahrasztānī és mások) reánk hagyott, ennek a hitnek különféle változataival találkozunk, melyeknek képviselői még ma is sokfelől akadnak, pl. egy szekta-csoportban, melynek összefoglaló neve 'Alī-ilāhī, azaz Ali Isten vallói, eléggé jellemzi hitvallásuk lényegét.<sup>52</sup> 'Alí istenítését összekapcsolják az iszlám törvénye lényeges részeinek mellőzésével. 'Alī felmagasztaltatása az ily eretnokségben (hacsak az istenítést Muhammedre is ki nem terjesztik) gyakran arra vezetett, hogy a prophéta méltóságát az istenített 'Aliénél alacsonyabbra helyezték. Néhányan kieszelték, hogy Gábor angyal tévedésből Mu-

hammednek adta át az isteni küldetést, nem pedig 'Alî-nak, a kinek szánva volt. Egy másik szekta-változat, az '*Uljânijja*, a *Dzammija* (azaz „a gáncsoló“) nevet is kapta, mert a prophétát azért gáncsolja, hogy az 'Alît megillető méltóságot bitorolta.<sup>53</sup> A *Nuszajrî*-szektában, melylyel ezen szakasz vége felé még foglalkoznunk kell, Muhammed az isteni 'Alî mellett a fátyol (*hidsáb*) alárendelt jelentőségére száll alá.

Ily felfogások vallóit a sí'iták maguk *ghulât*, azaz „túlzók“-nak mondják. Eredetük az iszlám régi idejébe nyúlik vissza s már egyidejűleg az alida család első politikai pártolásával lépnek fel. Igen régi hadithokban, melyek sí'ita körökben is otthonosak, 'Alíval és az 'alidákkal magukkal óvást emeltetnek ily túlbecsülések ellen, a melyek csak idegenkedést kelthetnek 'Alî nemzetsége iránt.<sup>54</sup>

Másrészt viszont megfigyelni való, hogy ezek a túlzások nemcsak az 'Alîről és utódjaikról alkotott képzeteket fokozzák, hanem magának az istenfogalomnak aggályos módosulásával járnak. Az isteni lénynek az alida szent család személyeiben való incarnatiójáról szóló tan ugyanis arra is módot adott, hogy ezekben a körökben féktelen materialistikus képzetek harapódtak el az Istenségről, merőben mythologiai felfogások, a melyek vallóikat megfosztják annak a jognak utolsó maradványától is, hogy magukat és hitüket a pogánysággal szembehelyezzék.

Messzire vezetne itt egyenként rátérni azokra a rendszerekre, a melyek az alapítóikról nyert *Bajjânijja*, *Mughîrijja* stb. szektaneveken a sí'ita incarnatiós tanból felburjánoztak. Tanaik ismerete hozzáférhető a muszlim vallásirodalom idevágó fejtegetéseinek nyugati fordításaiban,<sup>55</sup> s ezekre utalhatom azokat, a kik még



részletesebb bizonyítékokat kívánnak arra a tényre, hogy épp a sí'ításág lett tenyésző talaja azoknak a képtelenségeknek, melyek alkalmasak voltak az iszlám tanát az Istenről felbomlásztani, szétmállasztani.

9. Azon túlzások sorában, melyekhez a tárggyilagos megfigyelés már a mérsékelt sí'íták imámelmeletét is számíthatja, a legszilárdabb dogmatikus alakban az imámok büntelenségéről és csatlanságáról szóló tan fejlődött ki. Ez a sí'taság egyik alaptételévé lett.

Az orthodox iszlám is jelentőséget tulajdonít annak a kérdésnek, vajjon a prophéták prophétai jellegük-nél fogva büntelene k; kivált, vajjon a prophéták legnagyobbikát, utolsóját megilleti-e ez az immunitás. Minden hívő muszlimra kötelező az a tantétel, hogy erre a kérdésre igennel kell felelni.<sup>56</sup> De hogy ez a dogmatikus tantétel csak relativ jelentőségű, arra jellemző, hogy megfogalmazásában régi idő óta a mértékadó tekintélyek közt a legtarkább sokféleség nyilatkozik meg. Nincsenek pl. egy véleményen a felől, vajjon a büntelenség jellege a prophétai hivatás előtti időre is kiterjed, vagy pedig csak avval az időponttal kezdődik, a mikor az illető személyt az isteni küldetés éri. Abban sem egyeznek meg az orthodox dogmatikusok, vajjon a prophétákat megillető büntelenség csak a főbűnökre, vagy mindennemű vétségre is kiterjed; néhányan ezt a kiváltságot csak a bűnök első osztályára nézve ismerik el, megengedvén, hogy a prophéták *peccatis venialibus* vagy legalább is „botlásoknak“ (*zalat*) éppen úgy vannak kitéve, mint más halandók; ők is „néha a cselekvés két lehető módja közül a kevésbbé kitűnőt választják“. Sajátságoskép kivételes állást akartak Keresztelő Szt. Jánosnak (a



koránban *Jahjá b. Zakarijja*) juttatni — hogy sohasem vétkezett, sem pedig botlás elkövetésére nem gondolt — egy hadíthban, mely azonban gyöngé visszhangra talált.<sup>57</sup>

Kevésbbé válnak szét a vélemények a büntelenségről való hit felől, mihelyt ezt Muhammedre vonatkoztatják. Az ő életéből úgy a küldetése előtti, mint a későbbi időben nagy és csekély bűnök egyaránt ki vannak zárva. Ez azonban teljesen ellenkezik a legrégibb iszlámvallók szándékával, a kik a prophéta szájára a büntudat és bűnbánat vallomását teszik: „TérjeteK vissza Istenhez (bánjátok meg bűneiteket), mert én is naponta százszor térek vissza“.<sup>58</sup> „Szívemet gyakran fátyol takarja s napjában százszor kérek Istentől bocsánatot.“<sup>59</sup> Hasonló feltevésből indul ki a prophétának tulajdonított következő ima: „Uram! fogadd el bűnbánásomat, hallgasd meg kérésemet, mosd le vétkezésemet (*haubatî*), szilárdítsd bizonyítékomat, vezesd szívemet, erősítsd nyelvemet s szakíts ki szívemből minden gyűlölködést.“<sup>60</sup> Büntelenségének tudatából nem szólaltatták volna meg ekkép a prophétát s ily tudattal ő maga sem nyilatkoztatta volna ki magának a koránban (48. sz. 2) épp közel levő győzelmének büszke előérzetében<sup>61</sup> ezeket a szavakat: „hogy megbocsássa neki (a prophétának) valamennyi bűnét, a korábbiakat és a későbbieket.“<sup>62</sup>

Dogmatikai tekintetben a mi tárgyunkra lényeges a következő: A prophéták, beleértve Muhammedet is, büntelenségéről nyilvánított különböző orthodox vélemények közt nincs egy sem, mely ezt az erkölcsi kiváltságot másnak tekintené, mint Istentől megadott kegynek (*lutf*); korántsem szükséges attributumnak, mely a prophéta substantiájában születése óta inherens. A szunnita dogmatika továbbá semmi-

kép sem vonja bele ebbe a tantételbe az elméleti cs al h a t a t l a n s á g kérdését; ellenkezőleg a prophéta emberileg korlátolt volta mindenkor oly erős nyomatékkal domborodik ki, hogy ő n ő n m a g á b ó l merített természetfölötti tudás merőben összeférhetetlen a jelleméről való alapfelfogásukkal. Mint büntelensége úgy más emberekkel szemben tudásának felsőbbbsége nem személyének állandó belső kiválósága, hanem egy Istentől esetről esetre nyert okulásnak a következése. Hisznek abban, hogy minden szava igaz, hogy mindent isteni hirdetésnek fogadjanak el, a mit olyanul hoz. Prophétai hivatása pedig azon alapul, hogy Isten őt választotta akaratának tolmácsává, nem pedig s z e m é l y e s természetén. A prophétaságba nem hoz magával értelmi jelességeket, a melyek őt az emberi tudás színvonala felé emelnék. A koránban ezt félreérthetetlenül ki is jelenti s ezen nem is mentek túl a régebbi nemzedékek theologusainak a hadith-ban kifejeződő felfogásai sem. Ellenségei zavarba akarván hozni a prophétát, oly dolgokról kérdezik, melyeket nem tud. „Minek kérdeznek engem dolgok felől, melyek előttem nem lehetnek ismeretesek? Én csak ember vagyok s csak azt tudom, a mit Isten tudnom enged.“<sup>63</sup> Az orthodox gondolkodás szempontjából annak a feltevése, hogy Istenen kívül valaki ismeri a titkos dolgokat, hitetlen eretnekség, lázadás a korán szava (27., sz. 66) ellen: „Senki az egekben és a földön nem ismeri a titkosat Istenen kívül.“ Ebbe a tagadásba bele van foglalva maga a prophéta is.<sup>64</sup> Hát még más személyek!

A szunniták nagyra becsülik a prophéta ivadéakai közül a jámborokat és tudósokat, azokat, kiket a sī'iták imámoknak tisztelnek. De nem ruházzák fel őket más személyes tulajdonságokkal mint az iszlám



egyéb tudósait és szent életű férfait. Ha p. egy szunnita theologus szól Muhammed al-Bâkîr-ról, a prophéta ötödizű leszármazottjáról, akkor elismeri mélységes tudományát, melynek e dísznevét köszöni: al-bâkîr, „a hasogató“, s magasztalja példás jámborságát, Isten iránti odaadását. De jellemzésére csak a következőt hozza fel: „Kitünő ember volt az „utódok“ (*tâbi'î*, a „társak“-ra következő nemzedék) nemzedékéből, kimagasló imám (tudós' értelmében), a kinek kiváltságáról mindenfelől megegyeznek; Medina városának *fukahâ-i* (törvénytudói) közt számot tesz.“<sup>65</sup> Mennyire másként jellemezhetik a sí'iták, a kik ötödik imámjuknak tisztelik! Többé nem egyszerű jogtudós Medinában, hanem részese a prophétai nemzetség makulátlan fénysubstantiájának! Még a már előbb idézett modern, angolul író, rationalista eszméktől áthatott sí'ita előtt is pl. Huszejn úgy tűnik fel mint „primordial cause of existence“ ... „this essential connection between cause and effect“ ... „the golden link between God and man.“<sup>66</sup>

A prophétának és szent utódságának értékelésében elfoglalt orthodox szunnita álláspont is megtűr meseszerű, gyermekes képzeteket, a melyekkel a népies képzelet a prophétát kitüntette, de korántsem teszi azokat a kötelező hit elemévé. Al-Sa'rânî, a mystikus, ily meseszerű vonásokból egész fejezetet írt össze, a melyben a prophéta többek közt ily kiválóságokkal ékeskedik: „Nemcsak előre, de hátra is tudott látni, képes volt sötétben is látni; ha olyasvalaki mellett ment, a ki természettől fogva nála magasabb termetű volt, akkor elérte annak magasságát, ha ült, válla felülemelkedett minden mellette ülőén; teste soha árnyékot nem vetett, mert csupa fény volt.“<sup>67</sup> De nincs benne kétség, hogy ezek a képzetek azoknak a



féktelen elméleteknek befolyása alatt keletkeztek, melyeket a sí'iták a maguk imámjairól alkottak; a szunniták nem engedték, hogy a prophéta elmaradjon az imámok mögött; <sup>68</sup> íme további példa a szûfismusnak itt már említett sí'ita kapcsolataira.

10. Egészen más jelentőséget nyernek mindezek a kérdések a sí'ita iszlámban. Az imámok lelke felül-emelkedik az emberi természet mértékén, — a mint láttuk, „mentek gonosz gerjedelmektől.“ Bűn hozzájuk nem férkőzik; a bennük honoló isteni fénysubstantia nem fér meg bűnös hajlandóságokkal és e fény megadja egyúttal a biztos tudás legmagasabb fokát, a teljes cs al h a t a t l a n s á g o t. <sup>69</sup> A sí'iták azt tanítják, hogy megbízható hagyományközvetítők révén az imámokra visszavezethető kijelentések nagyobb bizonyító erejűek akár a közvetlen érzéki észrevételek amazok szerzőik cs al h a t a t l a n s á g á n á l fogva feltétlen bizonyosságot nyújthatnak, ezeket ellenben a látszat és a csalódás teheti kétségesekké. <sup>70</sup> A minden muszlim számára hozzáférhető vallásos tudáson kívül az imámok a maguk láncolatában még titkos tudást adnak tovább, nemzedékről nemzedékre a szent családban átöröklő apokalyptikus hagyományt, mely a vallás igazságaira és minden világi történetre kiterjed. 'Alî nemcsak a koránnak igazi, a közönséges megértés elől elrejtett jelentését ismerte, hanem mindazt, a mi a feltámadásig történni fog. Minden lázadás, mely addig „majd százakat megtéveszt és százakat a helyes útra visz“, előtte ismeretes volt; tudta, majdan kik szítják, kik vezetik. <sup>71</sup> A hit 'Alînak ezen titkos prophétai tudásában alkalmat adott híveinek oly sajátságos irodalmi művek koholására, melyek ama titkos kinyilatkoztatásokat állítólag tartalmazzák. <sup>72</sup>

'Alî tudománya, úgy tartja a sí'a, mint titkos hagyomány átöröklődött az utána következő imámokra. Ők is isteni sugalmazás részesei, ők sem hirdethetnek igazságnál egyebet. Azért ők alkotják a legfőbb, az egyetlen tanító tekintélyt s ily minőségben a prophétai tisztnek legitim utódjai. Csak az ő kijelentéseik és döntéseik követelhetnek feltétlen hitelt és engedelmet. Minden vallásos oktatásnak tehát, hogy authentikusnak számíthasson, az imámok egyikére kell visszamennie. Minden oktatás hitelesítésének ez a formája uralkodik a sí'ita vallásirodalomban. A hadîth lánczának élén nem „a társ” áll, a ki a prophéta szájából hallhatta, hanem az imám, a ki Isten és a prophéta akaratának hirdetésében és értelmezésében az egyedüli tekintély. Kifejlődött egy az imámokra visszavezetett sajátos koránmagyarázás, a melyben a legmagasabb és a legközönyösebb mind kapcsolatba kerül az imám-elmélettel és egyéb sí'ita vallásos felfogásokkal; oly irodalom ez, melynek ismerete mulhatatlanul szükséges a sí'a szellemének áttekintő megértésére.<sup>73</sup>

Mindebből következtethető, hogy némelyike azoknak az elveknek, melyeket a szunnita theologia elismer, a vallásilag igaznak és helyesnek kiderítésére, sí'ita szempontból mélyen alászáll a megismerés forrásainak fokozatában. Maga az idsmâ' is merő alakisággá süllyed. Elméletileg ugyan elfogadják ezt az elvet vallásos kérdések eldöntésére, de a consensus jelentőségét a sí'ita theologia mégis mindig csak abban találja, hogy az imámok közrehatása nélkül létre nem jöhet. Csak ez az alkotó elem adhat az idsmâ'-nak értéket. Egyéb-ként a történelmi tapasztalat előtt sem válik be az idsmâ' mindig az igazság próbakövének. Mig a szunniták a történelmi khalifátus elismerésében az igaz-



hitűek idsmâ'-jára hivatkoznak, a mely a prophéta halála után az iszlám mindenkori államalakulását megteremtette és szentesítette, — addig a sí'iták épp ebben találják annak bizonyosságát, hogy a pusztá idsmâ' nem egyezik mindig az igazság és igazságosság elvével. Az által, hogy a khalifátus kérdését a szunniták értelmében döntötte el, az idsmâ' egyenest az igazságtalanságot és az erőszakot szentesítette. Így tehát a sí'a ezt a collectiv tekintélyt kevesebbre becsüli vagy pedig az imámok megegyezésére magyarázza.

Egyesegyedül a csalhatatlan imámnak vagy jogos felhatalmazottjainak tanítása és akarata biztosítja a jogot és az igazságot. Úgy a mint minden korban az imám az iszlám közösség egyedül jogos állami feje, szintűgy minden kérdésben, melyet a hagyományos törvény nem döntött el minden időre, valamint ennek a törvénynek magyarázatában és alkalmazásában ő az egyedül döntő tekintély.

Ha tehát az iszlám két szemben álló alakulatának lényeges különbségét röviden ki akarjuk domborítani, mondhatjuk: a szunna idsmâ'-n, a sí'a tekintélyen alapuló egyház.<sup>74</sup>

11. Érintettük már, hogy az imámok személyiségeit tekintve már ama régi idők sí'ita közösségei sem egyeztek meg, mikor ezek az elméletek kialakulóban voltak. A sí'ita eszmének egyik legkorább-érvényesülése, a mint (208. l.) láthattuk, oly imámhoz kapcsolódott, a ki Alinak nem fatimida ivadékból származott. Az Alî-hivek különböző csoportjai pedig a fatimida származáson belül is egymástól eltérő imám-sorokat állítottak fel, a mire ama család gazdag elágazása bő alkalmat nyújtott. Abû Muhammed al-'Asz-



karí halála után a sí'a már tizennégy változatra szakadt,<sup>75</sup> mindegyik az imámlánczolat dolgában az 'alída leszármazottak más-más ágának adott elsőbbséget.<sup>76</sup> A legáltalánosabban, a sí'iták közt mindmáig elismert imámsorozatot az úgynevezett „tizenkettesek“ (vagy imámiták) szektája tünteti fel: az imámméltóságot 'Alítól közvetlen utódjain át nemzedékről nemzedékre viszi egy tizenegyedik látható imámig, a kinek fia és utódja *Muhammed Abu-l-Kâszim* (szül. Baghdádban 872-ben) mint gyermek alig nyolcz éves korában a földről elragadva, azóta emberektől nem láthatón titokban tovább él, hogy az idők végén mint *Imâm Mahdî*, mint világmegváltó fellépjen, hogy a világot minden igazságtalanságtól megszabadítsa s a békének meg igazságnak birodalmát felállítsa. Ez az úgynevezett „rejtőző Imám“, a ki eltűnése óta is tovább él s a kinek majdani feltűnését a hívő sí'ita nap nap mellett várja. A rejtőző imámban való hit a sí'a minden ágában el van terjedve. Minden sí'ita párt a lapangó fennmaradást és az egykori parusiát ahhoz az imámhoz fűzi, a ki a tőle felállított imámsorozatot lezárja.

Azt a hitet, hogy utolsó, egykor újra előkerülő imámjuk állandóan tovább él, a különböző pártok tekintélyes mondásokkal erősítik, melyeket épp ennek a hitnek támogatására gondoltak ki. Az ily bizonyítékok mivoltáról fogalmat nyújthat pl. egy mondás, melyet az a párt, mely az imámsort Mûszâ al-Kâzim-mal (megh. 183/799), a tizenkettesek hetedik imámjával zárja le, őt tekintvén a rejtőző, majdan visszatérő imámnak, ezen imámjának szájába ad: „A ki rólam azt beszéli neked, hogy engem betegségemben ápolt, engem mint halottat mosott, fűszerezett, halottas

leplekbe takart, sírba bocsátott le, síromnak porát magáról lerázta, azt bélyegezd meg hazugnak. Ha (eltüntöm után) felőlem kérdeznek, legyen az a felelet: él, Istennek hála; átok mindenkire, a ki felőlem megkérdezve, azt feleli: meghalt.“<sup>77</sup>

A „visszatérés“ (*al-radsa'a*) ily értelemben döntő mozzanata valamennyi sí'ita párt imámelméletének. Csak az elrejtőző s majdan visszatérő imám személyét és a sorban való helyét tekintve térnek el véleményeik.<sup>78</sup>

Kezdetől fogva azok, kik reménységüket 'Alíba és utódaiba vetették, el voltak telve avval a szilárd bizalommal, hogy az eltűnt imám egykor visszatér. Ez a hit legelőbb magához Alíhoz fűződött; hiveinek egy csoportja, mely őt még életében emberfölötti lénynek tisztelte s a mely Abdalláh b. Szabâtól nyerte oktatását, (doketista módra) nem hitt a halálában s meg volt győződve az elköltözött Alí majdani visszatéréséről. Ez a legrégebbi megnyilatkozása a túlzó Alicultusnak s egyáltalában a sí'ita szektaképzés eső lépése.<sup>79</sup> Az elköltözött és visszatérendő imámba vetett hitnek legközelebbi tárgya Alí fia, Muhammed ibn al-Ĥanafijja, a kiről hívei azt vallották, hogy tovább él és majdan újra előlép.

A „visszatérés“ nem eredeti sí'ita eszme. Az iszlám valószínűleg zsidó-keresztény behatásnak köszöni ezt a hitet.<sup>80</sup> Az égbe ragadt és az idők végén a jog uralmának helyreállítására a földön újra megjelenendő Illés prophéta bizonyára prototypusa a földről eltűnt és láthatatlanul élő „rejtett imámoknak“, a kik mint világmegváltó mahdik fognak megjelenni.

Hasonló képzetek és a hozzájuk fűződő eschatologiai remények más körökben is bőven találhatók. A dositheanusok szektája meg volt győződve, hogy alapí-



tója Dositheos nem halt meg, hanem egyre tovább él.<sup>81</sup> Az ind Vaisnavak abban bíznak, hogy a mostani világszak végén a Kalkhinak incarnált Visnu majdan megjelenik, hogy az árják országát elnyomóiktól (már mint a muszlim hódítóktól) megváltsa. Az abessyniai keresztények messianikus királyuknak Theodorusnak visszatérését várják.<sup>82</sup> A mongol nép közt máig is el van terjedve az a hit, hogy Dsingizkhán, a kinek sírhelyén vágó áldozatokat mutatnak be, halála előtt megígérte, hogy 8—10 század múlva megint megjelenik a földön s a mongolokat megszabadítja az idegen khinaiaiak jármától.<sup>83</sup> Az iszlámon belül keletkezett eretnokségek is mozgalmaik kudarcza után hasonló reményeket kapcsoltak alapítóik visszatéréséhez. Bihafríd-nak, azok egyikének hívei, kik az 'abbaszida kor elején parszi reactiót kíséreltek meg az iszlám ellen, kivégeztetése után azt hitték, hogy az égbe fölszállt alapító majd újra feltűnik a földön, hogy bosszút álljon ellenségein.<sup>84</sup> Ugyanezt hitték hívei al-Mukanna'ról, az isteni incarnatióképp megjelent „elfátyolozotról“, miután ő maga tűzhalállal pusztította el magát.<sup>85</sup>

Aránylag modern időkig az ily képzetek az iszlámnak nem sí'ita köreiben is tenyésztek. A Kaukaszus muszlimjaiban él a hit, hogy Elija Manszûr, Sâmil egy elődje (1791), száz évvel a moszkoviták elűzése után újra megjelenik köztük.<sup>86</sup> Szamarkandban azt remélik, hogy a szent Sah-zinde és Kâszim b. 'Abbâsz élve visszatérnek;<sup>87</sup> szintúgy a kurdokról a hidsra VIII. századából ránk maradt annak a bizonyossága, hogy a kivégzett Tâds al-'ârifîn (Haszan b. 'Adî) egykori feltűnésében hisznek.<sup>88</sup>

Keleti és nyugati népek minden hasonló képzete



közül, melylyel jövőendő politikai vagy vallási fel szabadulásukról álmodoznak, leghatalmasabban fejlődött ki a sí'iták hite a rejtőző és visszatérő imámban. Ennek a hitnek theologiai megokolása, gúny és támadás elleni védelme teszi vallásos irodalmuk kiváló részét. Még legeslegújabb időben Perzsiában megjelent egy mű avval a czéllal, hogy az egyre elharpódzó skepsis ellen a kor rejtőző imámjában való hitet biztosítsa.

Úgy mint némely zsidó theologus és mystikus a messiás megjelenésének pontos idejéről (rendszerint Dániel könyve alapján) számításokat végez, szintűgy kóránmondások és betű-számcombinatiók kabbalistikus felhasználásával szűfi és sí'ita tépelődők annak az időpontnak kiszámításával bajlódtak, a melyben a rejtett imám fel fog lépni. Ilynemű értekezések vannak felsorolva a régi sí'ita irodalomról szóló bibliographiai feljegyzésekben. De épp úgy, a mint a zsidóságban „a vég kiszámítóit“ (mekhassebhé kiszszin) a legsúlyosabb gáncs érte,<sup>89</sup> szintűgy a mérsékelt sí'a orthodox tekintélyei „az időmeghatározókat (*al-vakka-tún*) eleve hazugoknak bélyegezték s az ily tépelődéseket az imámok mondásaiban elítéltették.<sup>90</sup> Az a csalódás, melyet az ezen számításokra ráczáfoló valóság keltett, könnyen megmagyarázza azt a kedvtelenséget, melyet az ily határozottan fellépő ígérek okoztak.

12. Ha eddig a hitet egy messianikus személy megjelenésében, mint a sí'a tantételét vettük szeműgyre, hozzá kell tennünk, hogy az orthodox szunna vallóitól sem idegen az eszme, hogy az idők végén Isten küldötte világjavító lép fel, — ők is úgy nevezik: Imám *Mahdî* (az Istentől vezérelt).<sup>91</sup> Ez a hívő

reménység az iszlám jámbor köreiből epedő sóhajkép szállt fel oly állami és vallási alakulatok közepette, melyek ellen vallásos meggyőződésük egyre lázadott.

A közélet és viszonyai előttük úgy tűntek fel, mint saját eszményi követeléseiik megszegése, mint folytonos vétkezés a vallás, a társadalmi igazság ellen. Azt vallják ugyan, hogy a jó muszlimnak a község egységének érdekében nem szabad „a botot széjjelhasítania“, hanem kitartással (*szabr*) kell az uralkodó jogtalanságba, mint Isten intézésébe beletörődnie s a gonosznak a türelmet ellene szegeznie. De annál jobban igyekezett érzésük a létezőt kiegyenlíteni hívő lelkük szükségleteivel. Ezt a kiegyenlítést a Mahdî-ba vetett remény végezte.<sup>92</sup> Ki van mutatva, hogy ezen hit első fokán Jézus parusiáját várták, — ő mint Mahdî állítja majd helyre az igazságos rendet. Csakhamar hozzájárultak azonban további fejlődési mozzanatok is, melyek mellett Jézus eschatologiai tevékenysége kísérő jelenséggé vált. Realistikusabb irányú emberek a Mahdî-remények teljesedését néha elérkezettnek látták egyes fejedelmek személyében, a kiktől azt várták, hogy az isteni jogrendet helyreállítják. Különösen sokat reméltek ebben a tekintetben az Omajjádok bukása után az 'abbaszida dynastia egyes uralkodóitól. Csakhamar azonban kiábrándultak ebből a csalóka reménykedésből. A világ, így látták a jámborok, rossz maradt, mint azelőtt. A Mahdî-eszme mindinkább Mahdî-utopiává alakult, a melynek megvalósulása ködös jövőbe tolódott, s a mely alkalmasnak bizonyult, hogy továbbfejlődésében vaskos eschatologiai mesékkel bővüljön. Isten egykor Muhammed nemzetiségéből férfiút támaszt, a ki majdan a próféta romba



dőlt művét helyreállítja s „a világot megtölti igazsággal, mint a hogy most igazságtalansággal van tele“. A zsidó-keresztény elemekhez, a melyeknek a Mahdî-hit az eredetét köszöni, a parszi Szaoshiañt-kép vonásai társultak, s a tétlen tépelődők felelősség nélkül csapongó képzelete megtette a magáét, hogy idővel buja Mahdî-mythológiát tenyészsen. A hadîth hatalmába ejtette a hívők körében sokat tárgyalt ezt az anyagot is; már magával a prophétával adattak elő pontos személyleírást a tőle ígért világmegváltóról, mely ugyan a szigorú gyűjteményekben helyet nem talált, de a kevésbbé aggodalmasokban kipótoltatott.

Az iszlám történetének folyamán ez a hit arra is szolgált, hogy politika-vallási lázadásoknak vezetői igazolják a fennállónak ledöntésére irányuló törekvéseiket, hogy nekik, mint a Mahdî-eszme képviselőinek népszerűséget szerezzen, s hogy az iszlám széles területeit harcziás forrongásba ejtse. Mindenki emlékszik hasonló jelenségekre az iszlám közelmúlt történetéből, s még napjainkban is Mahdî-jelöltek föllépnek az iszlám különböző vidékein, rendesen azért, hogy az európai államoknak az iszlám területein növekvő befolyása ellen küzdjenek.<sup>93</sup> Hartmann Martinnak a modern törökségen belül megindult áramlatokról szóló érdekes tudósításaiból megtudjuk, hogy a legeslegújabb időben Törökország muszlimjainak számos körében él a bizalom, hogy nemsokára (1355/1936-ban) fellép az igazi Mahdî, „a ki az egész világot aláveti az iszlámnak s a ki alatt a boldog aranykor beköszönt“.<sup>94</sup>

A sí'itaság uralkodó irányát tekintve elvárható, hogy az iszlámnak különösen ez a szektája ápolja a Mahdî-reményeket. Hisz a sí'a kezdettől fogva nem egyéb, mint



tiltakozás az iszlám történetén átvonuló erőszakosság ellen, az ellen, hogy az uralomra egyedül hivatott alidák elnyomása által az isteni jogot sértik. Itt a Mahdî-hit az egész sí'ita rendszer gerinczévé fejlődött.

A szunnita iszlámban a jámbor Mahdî-várákozás, minden hadîth-documentum és minden theologiai megvitatás<sup>95</sup> mellett sem jutott el a dogmatikai megszilárdulásig, hanem mindig csak mint a jövőről képzelt eszményi ábránd mythologiai feldíszítése jelenik meg, csak mint járuléka az orthodox világnézet rendszerének. Ennek a hitnek sí'ita alakulását ellenben az orthodox iszlám határozottan kárhoztatja. A hosszú éltű, lappangó imámot gúny tárgyává teszi. A Tizenkettesek imámját a szunniták már azért is képtelenségnek nézik, mert az orthodox hagyomány a Mahdîtól teljes névazonosságot követel a prophétával (M. b. 'Abdallâh), holott a rejtőzőnek atyját, a tizenegyedik látható imámot Haszan-nak hívták.<sup>96</sup> Azonfelül, úgy vitatják, a majdani sí'ita Mahdî apró gyermek korában tűnt el, tehát már éretlen koránál fogva kánoni szempontból képtelen volt az imám tisztjének betöltésére, a mely csak teljeskorút (*bâligh*) illethet meg. Mások egyáltalában tagadják, hogy Haszan al-Aszkarinak volt fia, a ki őt túlélte.

Viszont a sí'ita iszlámban a Mahdî-hitnek középonti dogmatikus jelentőség jut. Gerincze a sí'ita rendszernek s teljesen azonos a rejtőző imámnak a látható világba való visszatérésével (*rad's'a*), a mely világnak ő lesz új törvényhozója, a melyben ő veszi föl újra a prophéta művét, ő szerzi vissza családjának elrabolt jogát. Csak ő képes „a világot joggal és igazsággal megtölteni“. Sí'ita tudósok komolyan azon fáradoznak, hogy a szunnita gúnynyal szemben phy-

siológiai és történeti okokkal bizonyítsák a rendkívül hosszú élet lehetőségét.<sup>97</sup>

Még testi távollétének (*ghajba*) idején is ő „a korának élén álló“ (*kâ'im al-zamân*) s nem képtelen arra, hogy akaratát a hívőkkel tudassa.<sup>98</sup> Föllengző hymnusokban magasztalják őt hívei, nem csak úgy mint hatalmas élő uralkodót, hanem felruházzák az imâmitből sarjadó minden természetfölötti jelzővel; még a sphaerák magas intelligenciáit is felülhaladja értelmi kiválóságban, ő minden tudásnak forrása, minden vágyódás célja. A sí'ita költők azzal a szilárd meggyőződéssel vannak, hogy ily magasztaló költemények ama fenséges személy titkos trónusához eljutnak.<sup>99</sup>

Mennyire hatja át és szabályozza a sí'iták vallási és politikai világnézetét az a hit, hogy az elrejtett imám tevékeny részt vesz a világ eseményeiben, s mennyire kell sí'ita körben minden intézményt — ha csak forma szerint is — ezen láthatatlan hatalom tekintélye, oltalma alá helyezni, a mi időnkben világossá válik abból, hogy a parlamenti intézmény megalapításánál Perzsia új alkotmányának oklevele „a kor imámjának helyeslésére és beleegyezésére“ hivatkozik. Hasonlóan mondja az a kiáltvány, melyet Muhammed 'Alî sâh parlamentellenes államcsínyje után a forradalmi párt (1908 októberében) a parlamenti alkotmány helyreállításának érdekében közétett: „Ti talán nem értesültetek a szent Nedsef város 'ulemâ-inak döntéséről, arról a határozott, félre nem érthető döntésről, mely szerint mindenki, a ki az alkotmánynyal szembe száll, ahhoz hasonló, ki kardot ránt a kor imámja (azaz: a rejtőző Mahdî ellen) — adj meg nektek Allâh az ő visszatérésének üdvét.“<sup>100</sup>

Itt az imámeszme napjainkban is folyton ható erő;



alapvető dogmatikai jelentőségre jutott, s a vallási meg állami rendszernek tevékenyen ható, elmaradhatatlan eleme.

13. Miután megismertük természetét és jelentősége szerint az imámról szóló tant mint a sí'ita hitvallásnak gyökerét, a mennyiben a szunnitától különbözik, a sí'itaság teljesebb megértésére még egy kérdést kell megfontolnunk.

Az iszlámhoz való tartozás nem nyilatkozik meg pusztán abban, hogy valaki aláveti magát, akár elméletileg akár tényleg, egy határozott államjogi formának; követeli az még egy sor oly hittétel vallását, a melynek formulázásáról a pártok vitatkoznak; megnyilatkozik továbbá szorosan meghatározott ritualis cselekedetekben s az életet szabályozó törvények teljesítésében, a melyeknek módozataiban az egymás mellett elismert négy iskolairány eltér. Fejlődött-e a sí'itaságban az imám elméletén kívül még a dogmatikus tanításban vagy a törvényes gyakorlatban oly további sajátosság, a mely ezt a szektát ily tekintetben is lényegesen megkülönbözteti az iszlámtól?

Erre így kell válaszolnunk: A sí'ita iszlám alap-tana a maga jellegénél fogva a dogmatika alapvető tételei tekintetében is lényegesen eltérő gondolkodást foglal magában. Az imám természetéről való képzelet szükségkép kihatott isteneszméje alakulására, nomológiájára és prophetológiájára.

Még valamire kell itt ügyelnünk. A sí'itaság számos változataiban a dogmatika kérdései körül különböző elvek érvényesültek; egyik-másik iskolájában durva anthropomorphistikus felfogás is fejeződött ki. E mellett azonban megállapítható, hogy a sí'ának uralkodó iránya oly kérdésekben, melyekre az imámelmélet



befolyással nincsen, közvetlen közel halad a mu'tazila<sup>101</sup> mellett, melylyel harmadik fejezetünkben megismerkedtünk. Sőt theologusai — mint a hogy egy példa majd mindjárt mutatja — tudták a módját, hogy a mu'tazilita elveket saját tanításaik szolgálatába állítsák. Szeretik magukat *al-'adlijja* „az igazság vallói“-nak nevezni, — ez, a mint láttuk (106. l.), egyik fele annak az elnevezésnek, melylyel a mu'taziliták magukat jelölik. Utóbbiakkal való rokonságát a sí'ita avval az állításával is mutatja, hogy 'Alî és az imámok voltak a mu'tazilita dogmatika első alapítói s hogy a későbbi kalâm-művelők csak oly tanításokat fejtettek ki, melyeknek alapjait az imá'mok rakták le.<sup>102</sup> Theologiai műveikben azért gyakori jelenség, hogy mu'tazilita tételek előadásában valamely imámot neveznek meg első szerzőjükül.

Szemléltető például felhozzuk itt Abû Dsa'far al-Bâkír imám nevében feljegyzett következő tanítást, a mely második részében egy görög philosophus ismert kijelentésére emlékeztet:

„Istent tudónak és hatalmasnak nevezik oly értelemben, hogy a tudónak tudást, a hatalmasnak hatalmat a d. A mit az ember a képzeletében mint Isten lényének subtilis meghatározásait különböztet meg, az teremtvé van és (a mennyiben ezeket az attributumokat az ő egységes lényétől külön választja) az ember (gondolatainak) műve. Mintha a parányi hangyák azt képzelnék, hogy Istennek két szarva van; mivel ezek náluk a tökéletességhez tartoznak s azoknak hiánya, saját képzeletük szerint, fogyatkozás volna. Egészen úgy van, ha értelmi lények a maguk tulajdonságait Istenben is meglevőknek tételezik föl.“<sup>103</sup>

Ha az uralkodó sí'ita dogmatikát vizsgálni akarjuk, akkor abból a tényből kell ki indulnunk, hogy elmélkedése kapcsolatban áll a mu'tazila tanításaival. Ez a tény

félre érthetetlen kifejezésre jut a sí'ita tekintélyek azon állításában, hogy a lappangó imám az *a'dl* és *tau'hîd* (tehát a mu'tazilita tan) iskolájához tartozik.<sup>104</sup> Különösen a sí'a egyik ága, a zej'dita, még az imámi sí'ánál is szorosabb rokonságot tart a mu'tazilával.

A sí'ita irodalomban a mu'tazila mindmáig él. Ezért úgy vallástörténelmi mint irodalomtörténeti értelemben komoly tévedés, ha azt állítják, hogy az as'arita theologia döntő győzelme után vége van a ható mu'tazilának. Itt van a gazdag, a legújabb időig művelt sí'ita dogmatikus irodalom, hogy ráczáfoljon az ily feltevésre. A sí'iták dogmatikai írásai a mu'tazilita tan műveiül felismerhetők arról, hogy két főrészsre oszlanak, melyeknek egyike az Isten egységéről, másodika az Isten igazságáról szóló fejezeteket foglalja magában (l. fent 106. l.). Természetes, ezeken belül nem hiányozhatnak az imámokról és az imám csálhatatlanságáról tárgyaló elméletek. De ezen a ponton sem mellékes, hogy a csálhatatlanság kérdésében is a legradikálisabb mu'taziliták egyike, *al-Nazzâm*, velük megegyezik. És legkivált jellemző a sí'ita theologia irányára, hogy az imámságról szóló elméletüket teljesen mu'tazilita alapon építik fel. Hogy minden kornak megvan szükségképp az imámja, hogy ez az imám csálhatatlan, azt a mu'tazila avval a sajátos feltevésével bizonyítják, hogy az isteni bölcsesség és igazságosság szükségessé teszi a helyes vezetést (*lutf vâdsib*, 107. l.). Kell, hogy Isten az emberiségnek minden korban tévedésen felül álló vezért támaszszon. Ekkép a sí'ita theologia a maga legfontosabb alapjait a mu'tazilita dogmatika elméleteivel erősíti meg.<sup>105</sup>

14. A vallásos tanítás ritualis és törvényszabó részében csak egész kicsinyes, elvi magasságot ritkán



erő külsőségekben jelentkezik a különbség szunniták és sí'iták közt.

A sí'iták ritusa és törvényei nem különböznek mélyebben a többi iszlám törvényes gyakorlatától mint az orthodoxia keretén belül az egyik ritualis madzhab a másikatól. Mindig csak aprólékos alaki eltérésekről van szó a módozatokban, olyanokról, a milyenek pl. hanefiták és málikiták stb. között is mutatkoznak.<sup>106</sup> Megfigyelték, hogy a sí'ita ritualismus a legközelebbi rokonságot a sâfi'itával mutatja. Alaptörvényeket ezek az eltérések nem érintenek. A szunnita dissentert lát a sí'itában nem törvényes gyakorlatának sajátságai miatt, nem is dogmatikája iránya miatt, hanem főkép azért, mert a szunnától vallott köz-jogtól tér el.

Hogy belássuk, mily jelentéktelenek a sí'a ritualistikus eltérései a szunnita község gyakorlásától, legcélszerűbb megismerkednünk azokkal a változtatásokkal, melyeket a szunnita társadalom valamely körének végre kell hajtania, ha hódítás folytán sí'ita módra kell berendezkednie. Erre a célra a kínálkozó példák sorából kiemelünk egy utasítást, melyben egy hódító 866-ban Kr. u. elrendeli azokat a módosításokat, melyekkel Tabaristânban a közrend sí'ita értelemben alakítandó:

„Alantasaidat arra kell szorítanod, hogy Allah könyvét és küldöttjének szunnáját zsinórmértékül fogadják, valamint mind azt, a mit a hívők uralkodójától, 'Alí b. Abí Tâlib-ról hitelesen hagyományoznak akár a vallás alaptanaiban (*uszûl*) akár a belőlük kihajtó ágakban (*furû'*); továbbá nyílt hitvallást kell tenniük arról, hogy 'Alí az egész igazhitű község (*umma*) fölött kiválik. Legszigorúbban meg kell tiltanod, hogy a feltétlen végzetben (*dsabr*) és antropomorphistikus képzetekben higgyenek s az Isten egységéről meg igazsá-



gosságáról szóló hittel ellenkezzenek. Meg kell nekik tiltanod, hogy oly hagyományokat adjanak tovább, a melyek Isten ellenségeinek és az igazhitűek ura ('Alí) ellenségeinek jeleségeket tulajdonítanak. Meg kell nekik parancsolnod, hogy a *Bismilláh*-formulát (az első szúrában az ima elején) hangosan mondják el; a Kunût-kérelmet a reggeli imánál előadják; <sup>107</sup> a halottas imánál az *Alláh-akbar*-formulát ötször ismételjék; tartózkodjanak attól, hogy (az ima előtti lábmosás helyett) a lábbelijüket dörgölgék; <sup>108</sup> toldják hozzá az *adzân*-hoz (az imára való felszólításhoz) és az *ikâma*-hoz, (mely az *adzân*hoz kapcsolódik és annak rövidített szövegével jelzi az imaritus kezdetét) ezt a mondatot: „Fel, a jámbor tettekre; <sup>109</sup> adják elő kétszer az *ikâma*-t.

A dogmatikus elvektől eltekintve, tehát egészen csekély ritualis különbségekről van szó, a milyenek az orthodox madzâhib-on belül nagy számban találhatók. <sup>110</sup> Úgy hiszik, mindössze 17 oly részlet van, melyben a sí'ita törvény külön állást foglal el s nem egyezik meg az egyik vagy másik orthodox madzhab-bal. <sup>111</sup>

15. A legkomolyabb eltérés a szunnita és sí'ita törvény közt a házassági jog terén merül fel. Midőn itt a sí'itaságot vizsgáljuk és értékeljük, ez az egy különbség súlyosabban esik latba mint ama aprólékos ritualis árnyalatok, melyek a vallásos szokások gyakorlásában megnyilatkoznak.

Nevezetesen a házassági jognak egyik kérdése érdemli meg ebből a szempontból a figyelmünket: érvényes-e oly hitvesi frigy, melyet bizonyos meghatározott időre kötöttek, az ideiglenes házasság. <sup>112</sup>

Plato állama is, bár oly okokból, melyek az iszlámban érvényesülőtől elvileg különböznek, jogosnak ismeri el az ideiglenes házasságot a társadalom azon kiszemeltjeinek körében, a kiket „örökül“ jelöl. Gomperz Theodor idevágó analogiát említ Uj-Anglia társadalmi mozgalmainak köréből: a „perfectionisták-

nak“ John Humphrey Noyes-től alapított szektáját, mely egy teljes nemzedéken át uralkodott Oneidában,<sup>113</sup> a melynek a házasságról szóló felfogásával azóta a modern irodalomban is (trial marriage) találkozunk.

Természetesen más tekintetekből türte Muhammed törvényhozó pályájának elején a házasságkötésnek a pogány arabsságban szokásos formáját (ilyenül bizonyítja Ammianus Marcellinus), melynek műszavát (*mut'a*) rendesen szószerint élvezeti házasságnak fordítják, de melyet helyesebben ideiglenes házasságnak mondhatunk. Az ilyen megegyezés szerint (*szîgha*) a kikötött idő leteltével a házasság érvénye, a megállapodás értelmében önmagától, minden elvásztó formalitás nélkül felbomlik.<sup>114</sup> A házasságkötés ezen formájának érvényességét azonban az iszlám néhány év múlva megszüntette; a tudósítások eltérnek az iránt, vajjon a prophéta maga, vagy — a mi valószínűbb — csak 'Omar nyilvánította-e az ily ideiglenes házasságot „a fajtalanság édes testvérének“ s tiltotta el tőle hiveit. De ezen tilalom után is korlátolt mértékben (pl. zarándokutak alkalmával) előfordult. Minthogy azok, kik a *mut'a*-házasságot megengedettnek mondják, egy Ibn 'Abbász-ra visszavezetett *hadîth*-ra hivatkoznak, gúnyosan elnevezték „Ibn 'Abbász fetvâja szerinti házasságnak“. <sup>115</sup> Az iszlám intézményeinek megerősödésével a szunniták beletörődtek abba, hogy a *mut'a* kárhozatos, ellenben a *sî'iták* hivatkozva a kórán 4. szúrájának 28. versére,<sup>116</sup> az ily házasságkötést még ma is érvényesnek ismerik el: <sup>117</sup> nincs — úgymondanak — hiteles bizonyosság arról, hogy a prophéta megszüntette; 'Omar pedig, a kit, még ha az intézkedéséről szóló tudósítás hiteles volna is, a törvény tekintélyének el nem ismernek, illetéktelenül szüntette meg a *mut'a* érvényét.<sup>118</sup>



A szunnita és sí'ita iszlám közt fenforgó vitás kérdések közül ezt az eltérést kell a törvénybe legmélyebben belevágó különbözésnek tekintenünk.

16. Ebben a kapcsolatban még néhány vallásos szokás említendő, mely a történelmi emlékezés körébe vág s az 'Alidák emlékéhez, ennek a szent családnak vértanaságához fűződve, a sí'iták gyászolását fejezi ki. A bujida fejedelmek, a kiknek oltalma alatt a sí'ita érzés szabadabban nyilatkozott, külön vallásos ünnepet (*'îd al-ghadîr*) alapítottak, a Khumm tó melletti felavatás emlékére, a melylyel a próféta 'Alî rendelte utódjául; erre az eseményre 'Alî hívei régi idők óta hivatkoznak sí'ita hitük igazolására.<sup>119</sup> Régebbi az 'Âsûrâ-nak (Muḥarram hó 10-én) mint gyász- és vezeklő napnak ünneplése, emlékül a Kerbelâ-katastrophára, melyet a hagyomány erre a napra tett. Az 'alida emlékek által megszentelt 'irâki sírokhoz és szentélyekhez végzett zarándoklások<sup>120</sup> is a sí'ában a szentek és sírok cultusának sajátos egyéni jelleget adnak, melylyel a szenteknek a szunnitaságban is gazdagon kifejlett cultusán is túltesz.

17. Mielőtt az iszlám ezen szektájának közjogi, dogmatikus és ritualis sajátságairól rátérnénk azokra a vallástörténeti combinatiókra, a melyek a sí'ita tanok alapján a történelmi fejlődés során előléptek, nem lényegtelen ezen a ponton, hogy néhány téves felfogásra utaljunk, mely a sí'a mivoltáról a legújabb időig általában elterjedt s a mely még ma sem tekinthető teljesen elmellőzöttnek.

Egész röviden három ilyen téves felfogást emelek ki, a mely ezen előadások vallástörténelmi kapcsolatában nem mellőzhető:

a) Az első téves felfogás a szunnita és sí'ita gon-



kodás közt a legfőbb különbséget abban látja, hogy amaz a korán mellett még a prophéta szunnáját is elismeri a vallásos hitnek és életnek forrásául, míg a sí'a a koránra szorítkozik és a szunnát elveti.<sup>121</sup>

Ez oly alaptévedés, mely a sí'a lényegét teljesen félreérti, s a melyet a terminologia okozott avval, hogy rendszerint a sí'át a szunnával helyezi szembe. Nincs sí'íta a ki eltünné, hogy őt a szunna elvének ellenzőjéül tekintsék. Sőt inkább ő maga képviseli a helyes szunnát, a prophétai család tagjaitól közvetített szent hagyományt, míg az ellenfelek a maguk szunnáját jograbló „társak“ tekintélyére alapítják, a kiknek szavahihetőségét a sí'íták elvben elvetik.

Egyike a leggyakoribb tapasztalatoknak ezen a téren, hogy a hagyományok beláthatatlan sora közös mind a két csoportban: pusztán a hitelesítés tekintélyeire nézve térnek el. Ha a szunniták hadíthai a sí'íta törekvéseknek kedveznek vagy ha legalább útjokat nem állják, akkor a sí'íta theologusok tartózkodás nélkül hivatkoznak ellenfeleik kánoni hagyománygyűjteményeire; sőt felhozható példa arra is, hogy Bukhârî, Muszlim gyűjteményei valamint más hadíthművek a péntek éjjeli ünnepi gyülekezetekben áhítatos olvasmány tárgyául szolgáltak egy fanatikus sí'íta vezír (Talâ'i' b. Ruzzîk) udvarán.<sup>122</sup>

A hagyomány tehát a sí'án belül is a vallásos életnek jelentős forrása. Mily erősen él ez a meggyőződés magának a sí'ának tanítóiban, nyilvánvaló pl. abból a tényből, hogy 'Alînak második előadásunkban említett tanítása koránról és szunnáról (41. l.) 'Alî ünnepies beszédeinek és mondásainak egy sí'ítáktól hagyományozott gyűjteményéből van véve. A szunna nagyrabecsülése tehát a sí'ának épp oly követelménye

mint a tulajdonképi szunnita iszlámnak. Ezt bizonyítja a sí'iták nagy szunnairodalma is a hozzá fűződő kutatásokkal, az a nagy buzgalom, melylyel 'alida irányzatú tudósok hadíthokat koholtak vagy korábbi koholmányokat terjesztettek, hogy ezek a sí'ita érdekeket szolgálják.<sup>123</sup>

Szó sincs tehát a sí'a elvi szunnaellenzéséről.<sup>124</sup> Nem mint szunnatagadók állanak szembe a szunnahívó ellenfelekkel, hanem mint „a prophétai család hivei” — a sí'a szó a ragaszkodó kíséretet jelenti — mint élite (*al-chászsa*) a tévedésben elvakult sokasággal (*al-'amma*) szemben.

b) A második téves felfogás azt tartja, hogy a sí'a eredete és fejlődése az iszlámba, hódítás és térítés útján, olvasztott iráni népek eszméinek átalakító hatását tünteti fel.

Ez a széltében elterjedt vélemény egy világtörténelmi félreértésen alapul, melyet Wellhausen műve: „Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam” végleg megczáfolt. Az 'alida mozgalom genuin arab s talajon indult meg; csak Mukhtâr felkelésével terjed el az iszlám nem sémi elemei közt.<sup>125</sup> Az imâmelmélet eredete is, a theokratikus ellenzék az államhatalom világias felfogása ellenében, a messianismus, a melyben az imâmelmélet kicsúcsosodik, a parusiahit, a melyben alakot ölt, megannyi mozzanata a zsidó-keresztény behatásoknak. 'Alinak istenítését is legelőbb 'Abdallâh ibn Szabâ mondta ki, még mielőtt ily eszméknek árja körökből való beözönléséről szó lehetne, és arabok voltak, a kik ehhez a mozgalomhoz nagy tömegekben csatlakoztak.<sup>126</sup> Az anthropomorphistikus incarnatio-tan (l. fent 217. l.) végső következései részben ugyancsak oly szerzőktől ered-



nek, a kiknek arab faji származása kétségen felül áll. A sí'ának mint szektának tanán a legitimista és theokratikus érzésű fajarabok épp oly buzgón kaptak mint az irániak. Igaz, a sí'ita ellenzék az irániaknak módfölött kapóra jött és szívesen csatlakoztak az iszlám gondolatának ilyen alakulatához, a melynek továbbfejlesztésére az isten-királyságról örökbe nyert eszméikkel ők is közre hathattak. Azonban ezeknek az eszméknek az iszlámon belüli első eredetei sem tételeznek fel ily befolyást. A sí'a, gyökereiben, épp annyira arab akár maga az iszlám.

c) A harmadik téves felfogás a sí'ában a szellemi szabadságnak ellenhatását látja a sémi megcsontosodottság ellen.

Újabb időben kivált Carra de Vaux a sí'ának küzdelmét a szunnita iszlám ellen úgy tüntette fel mint „a szabad gondolat reactióját a szűk és hajthatatlan orthodoxia ellen”.<sup>127</sup>

Ezt a felfogást a sí'ita törvény tanainak egy ismerője sem fogja jóváhagyhatni. Igaz, a sí'át joggal vádolhatták ellenei, hogy az 'Ali-cultust annyira a vallásos élet középpontjába tolja, hogy mellette a vallás többi eleme hátraszorul (l. fent 214. l.). De azért a sí'ita törvénytan elvei szigorúságban korántsem maradnak el a szunnitákéi mögött. Még az a jelenség, hogy a sí'ita muhammedánok közt Perzsiában lábra kap némi könnyedebb elbánás a ritualis törvény szabta korlátozásokkal,<sup>128</sup> sem téveszthet meg bennünket a sí'a elveinek történeti megítélésében. Már az által is, hogy az összességben ható tényezőket csalhatatlan személyes tekintélyek kedvéért visszaszorítják, a sí'iták megtagadják a szabadelvűség ama facultativ elemeit, melyek az iszlám



szunnita alakulatában érvényesültek. A sí'ita felfogást ellenkezőleg az absolutismus szelleme hatja át.

Ha továbbá elismerjük, hogy a vallásos felfogásnak szabadelvűségét, illetőleg szűkkeblűségét annak a türelmességnek fokán mérhetjük, mely a más gondolkodásuak irányában nyilvánul, akkor a sí'itaiságot az iszlám szunnita alakulatával szemben okvetlenül mélyebb rangfokra kell szállítanunk. Itt természetesen nem a sí'ita népeken belül mutatkozó modern jelenségekre lehetünk tekintettel, hanem pusztán a tanaik okirataiban kifejezett vallási és törvényi intézményekre, a melyeken a legújabb kor tényleges életszükségletei mindenfelé sokszorosán túl haladtak s a melyek a társadalmi érintkezésben egész szigorúságukban már csak a világ forgalmától félreeső körökben érvényesülhetnek.

Törvényes okirataiban szemlélve, a sí'ának felekezetközi törvényfelfogása sokkal keményebbnek és nyersebbnek tűnik fel mint a szunnitaké. Törvényükben fokozott türelmetlenség lép fel máshitűek irányában. A sí'ita törvénymagyarázat nem élt azokkal a könnyítésekkel, melyeket a szunnita orthodoxia a régi felfogások egyikével-másikával szemben megengedett. Mig a szunnita iszlám a korán (9. sz. 28.) kemény határozatát, hogy „a hitetlenek tisztátlanok“ az elismert értelmezéssel szinte megszüntette, addig a sí'ita törvényesség szilárdan ragaszkodik ennek a rendelkezésnek szószerintiségéhez, ritualisan tisztátalannak nyilvánítja a hitetlenek lényegét, s a velük való érintkezést azon tíz ok közé sorolja, mely ritualis tisztátalanságot (*nadsâszat*) idéz elő.<sup>129</sup> Hiven az életből van ellesve Morier Hadschi Baba-jának elcsodálkozása (I. fejt. 16.), a ki „az angolok legrendkívülibb

jellemvonásának találja, hogy semmilyen emberre nem tekintenek mint valami tisztátlanra. Izraelitát csak úgy megérintenek mint törzsükbelit“. A sí'íta törvény szempontjából idegenhitűek ily megbírálása éppen nem magától értődik. Erről nem egy példát találunk oly európaiak műveiben, a kik sí'itákkal érintkeztek. Beérem vele, hogy csak néhány megfigyelést hozzak fel dr. Polak I. E.-nek, a perzsa néplélek megbízható észlelőjének művéből, a ki mint Nâszir al-dîn sâh udvari orvosa hosszú éveken át élt a sí'íta Perzsiában. „Ha véletlenül egy európai az étkezés kezdetén beköszönt, a perzsa ember zavarba jön, mert, hogy elutasítsa, azt tiltja az illendőség, hogy részt venni engedje, az nehézséggel jár, mert a hitetlentől megérintett eledelt tisztátalannak tekintik“. <sup>130</sup> „Az európaiaktól meghagyott ételekhez a szolgák nem nyulnak, átengedik a kutyáknak.“ Perzsiában végzendő útról így szól: „Az európai sehogyz el ne mulassza, hogy ivóedényt magával vigyen, ő sehol kölcsön nem kapja, mert a perzsák hite szerint minden edény tisztátalanná válik, mihelyt hitetlen használja.“ <sup>131</sup> Kortársáról Mirza Szejjid Khán külügyministerről azt beszéli Perzsiának ugyanez az ismerője, hogy „egy európainak láttára a szemét mossza, hogy beszennyezéstől megóvjá“. Ez a minister nagyon jámbor muszlim volt s csak nagy nehezen tudta magát arra rászánni, hogy egészségi okokból borral mint orvossággal éljen. Végül azonban annyira megkedvelte ezt az orvosságot, hogy „minden jámborsága mellett soha józan állapotban nem volt található“. <sup>132</sup> Ugyanezt a türelmetlenséget tanúsítják a sí'iták a közöttük élő zoroastriaiak iránt is. Browne Edward G. nem egy ide vágó tapasztalatot beszél, melyre Jezd-ben való tartózkodása idején nyílt alkalmá.



Egy Zoroaster-követőnek botbüntetést kellett állania, mert ruhája véletlenül érintkezésbe jutott gyümölcsössel, mely a bazárban eladásra ki volt rakva. Az által, hogy a hitetlen hozzája ért, a gyümölcs tisztátalanná lett s többé igazhitű (sî'ita) nem élvezhette.<sup>133</sup>

Evvel a gondolkodással többszörösen találkozni Perzsián kívüli műveletlen sî'ita népességnél is. A déli Libanonban, Ba'lbek és Szafed közt és keletre Coelesyria és az Antilibanon felé a falvak parasztjai közt a sî'ának hiveit találni, kiknek a neve itt *Metâvile* (egyes sz. mitvâli = mutavâli, azaz „az 'Alî-család ragaszkodó hive“) a sî'ita érzésnek szektajelölő elnevezése. 50—60,000-en lehetnek. Kéteshitelű tudósítás szerint kurd gyarmatosoktól származnak, a kiket Szaladin idején Mesopotamiából Syriába telepítettek. Ebben az esetben eredetük szerint irániak volnának;<sup>134</sup> de ennek a feltevésnek, úgy látszik, nincs semmi alapja. Legnagyobb gyülekezeteik Ba'lbekben és a körülötte fekvő falvakban vannak. Tőlük származott a Harfûs-ok emír-családja. Ezek a parasztok a többi sî'iták érzésében osztoznak máshitűek iránt. Habár a vendégszeretet erényét mindenki iránt gyakorolják, az oly edényeket, melyekben máshitűeknek ételt-italt kínáltak, fertőzötteknek tekintik. Erről tudósít Selah Merrill amerikai kutató, a ki az American Palestine Exploration Society megbízásából 1875—77 sokat fordult meg ezeken a vidékeken: „Azt hiszik, hogy keresztények érintése őket beszenyezi. Még egy edényt is, a melyből keresztény ivott, vagy a melyből evett vagy a melynek evés közben csak hasznát vette, soha többé nem használnak, azonnal elpusztítják“.<sup>135</sup>

Ha mint téveset vissza is utasítottuk azt a föltevést, hogy a sî'itaság már keletkezésekor az arab iszlámra



gyakorolt iráni befolyásoknak volna a gyümölcse, ezt a vallási keménységet más hitűek iránt mégis perzsa behatásoknak tulajdoníthatjuk, a melyek a sí'a eszméinek történeti fejlesztésében másodlagosan érvényesültek.<sup>136</sup> A sí'ita törvénynek imént említett magatartása más hitűekkel szemben önkéntelenül emlékeztünkbe idézi a perzsa vallásművekben megállapított, a mai zoroastriaknál ugyan nagyjából már nem követett régi szabályokat, a melyek iszlámszerű visszhangjaként tekinthetjük a sí'ita szabványokat:

„A Zoroaster hívének niráng-gal kell magát megtisztítania, ha egy nem-zoroastrit megérintett“. A Zoroaster hívének nem szabad oly eledellel élnie, melyet egy nem-zoroasteri készített; vajjal sem, mézzel sem; még utazáskor sem“. <sup>137</sup>

Kivált avval, hogy a perzsa törvénynek épp ez utóbbi rendelkezését átvette a sí'itismus, ritualis különbséget teremtett maga és a szunnita orthodoxia közt. A koránban (5. sz. 7.) világosan megadott engedelem ellenére a sí'iták törvénye tiltottnak tekintí a zsidóktól és keresztényektől készített eledelt; a mit ők levágnak, sí'ita nem eszi.<sup>138</sup> A szunniták ellenben itt is a kevésbbé szűkkeblű gyakorlatot követik, a mely magára a koránra támaszkodhatik.<sup>139</sup>

A vallástörvénynek egy másik fejezetében szintén nem élnek a sí'iták a korán megadta szabadsággal, hanem szentírásukkal ellentétben, saját türelmetlen fölfogásuknak vonják le következéseit. A korán megengedi a muszlimnak a házasságot tisztos zsidó és keresztény hitű nőkkel. (5. sz. 7.). A szunnita orthodoxia a régi iszlám elmélete szerint az ily vegyes házasságokat aggodalom nélkül látja.<sup>140</sup> 'Othmân khalifa nőül vette a keresztény Nâ'ilát.<sup>141</sup> A sí'iták ellenben ily

házasságokat a 2. szúra 220. versében megállapított törvényre vetett oldalpillantással ítélik meg, a mely törvény tiltja a polytheistákkal (*musrikât*) való házasságot. Így tehát a monotheista máshitűekkel kötendő házasságnak kedvező törvényt félremagyarázással kiforgatták eredeti értelméből.<sup>142</sup> Hozzá kell azonban tennünk, hogy a sî'ita törvény az ily nőket csak a normalis, tartós házasságból (*nikâh dâ'im*) zárja ki; a mindenesetre alacsonyabbra becsült *mut'a*-házasságra (238. l.) könnyebb szerrel bocsáthatók.

De nemcsak a nem-muszlimokra, hanem a más-gondolkodású muszlimra is kiterjed az igazi sî'ita türelmetlensége. Evvel telítve van az irodalmuk. A sî'a mint kezdettől fogva ecclesia oppressa, melynek üldözés és elnyomás ellen kell küzdenie, a mely a gondolkodását rendesen a nyílt hitvallás szabad pályájától távol csak titkos társak rejtett megegyezésében nyilváníthatta, lelkében kezdettől fogva titkos dühre hajlott az uralkodó ellenség irányában. A reá erőszakolt *takijja*-t vértanuságnak érzi, a mely ezen állapot okozói iránti gyűlöletét még csak egyre táplálja. Láttuk már, miként sikerült theologusaiknak az ellenség elátkozását egyenest vallásos kötelességgé tenni, (fönt 213. l.). A máshitűek iránti könyörtelenségben egyik-másik theologusuk annyira megy, hogy a korán versét, mely az alamizsnaadást meghagyja, avval a megszorítással kísérik, hogy hitetlenek és az 'alida ügy ellenségei minden jótéteményből kizárandók. A prophétával hozzátoldatják: „A ki ellenségeinknek alamizsnát ad, olybá veendő, mint a ki Isten szentélyeit meglopja“.<sup>143</sup> A szunniták a saját emberségesebb fölfogásukkal 'Omar khalifára hivatkozhatnak, a ki Syriába való bevonulásakor megparancsolta, hogy az iszlám-közösség



közcéljaira beszédett adókból (*szadakât*) tehetetlen, beteg keresztényeket is támogassanak.<sup>144</sup> A sí'iták hagyományai másgondolkodású muhammedánok ellen majdnem ellenségesebb érzésűek, mint a nem-muszlimok ellen. Egyik mondásukban a syrek (azaz a szunnita ellenfelek) alacsonyabb rangba jutnak, mint a keresztények; a medínaiak (kik Abû Bekr és 'Omar khalfátusába beletörődtek) alacsonyabbra, mint a mekkai pogányok.<sup>145</sup> Itt nincs talaja a türelmes, kiméletes érzésnek másgondolkodásúak iránt. Mily esztelen fokra hághat megvetésük az ellenfél iránt, azt a következő apróság is mutathatja: Egyik mértékadó tekintélyük azt tanítja, hogy kétes esetekben, a mikor a vallástörvény forrásai határozott döntésre alapot nem adnak, az az elv követendő, hogy annak ellenkezőjét kell tenni, a mit a szunniták helyesnek ítélnék. „A mi az 'amma-nak (a szunnita közfelfogásnak) ellent mond, abban van az igazság.”<sup>146</sup> Ez a gyűlölségnek és a türelmetlenségnek theológiája.

18. A sí'itaság sokfelé ágazott el. Számos alakulata teljesen letűnt. A tizenkettesek mellett különösen két szekta jutott érvényre: a *zejditák* és az *iszmá'iták*.

a) A *zejditák* az imámok sorrendjében a tizenkettesek ötödik imámjánál letérnek s nevüket *Zejd* b. 'Alától, Huszejn egyik unokájától nyerték, a ki unokaöccsével, az általános sí'ától jogos öröklő imámnak elismert Dsa'far al-szâdik-kal szemben 122/740-ben Kúfában föllépett 'alida trónkövetelőnek s az Omajjádok elleni harczban elesett. Fia, Jahja, atyja küzdelmét ép oly sikertelenül folytatta; elesett Khorâszânban (125/743). Azontúl az imámméltóság ama sí'iták csoportjában, kik a tizenkettes imámságot



el nem ismervén, Zejd törekvéseit fogadták el schismájuk jelszavául, nem folytatódik, mint a tizenketteseknél egy kizárólagos, erre hivatott családagban (Huszejn b. 'Aliében) atyáról fiúra szálló közvetlen örökösödésben. A zejditák mitsem törődve a leszármazás ágával, azt az 'alidát ismerik el imámjukul, a ki a vallásos vezetésre való értelmi jogosultsága mellett, harczolva lép föl a szent ügy érdekében s így vivja ki a hívők hódolatát. Az ő eszméjük a tevékeny imám intézmény, nem az a passzív, mely a tizenkettes sí'itáknál a rejtőző Mahdíval záródik le. Az imámok természetfölötti tudásáról és isteni kiválóságairól terjesztett meséket is elvetik. Ilyen ábrándozások helyébe az imám realistikus jelleme lép: ő az igazhitű községnek az életben tevékeny, nyíltan harczoló vezére és tanítója. Alapítójuk fölfogásához csatlakozva, türelmesebben ítélik meg a kezdő iszlámszunnita khalifátusát. Nem értenek egyet azokkal, kik föltétlenül kárhoztatják Abû Bekrt, 'Omart és a propheta azon társait, a kik nem juttatták 'Alinak a közvetlen utódlást. A régi iszlám ezen vezérei nem ismerték föl — úgymondanak — 'Ali kimagasló jelességeit; ez rövidlátás, de nem bélyegzi őket gonosztevőkké, sem választottjaikat bitorlókká. Ebben a tekintetben a sí'ita pártok közül a zejditák a mérsékelt szárnyat alkotják a szunniták irányában. Mint az idriszidák dynastiája Észak-Afrikában (791—926 Kr. u.), úgy a zejdita uralkodók sora is az 'alida nemzetség *haszanida* ágától származik; alapították nevezetesen azt a sí'ita dynastiát, melynek sikerült Tabaristánban uralomra jutnia (863—928. Kr. u.); szintűgy Dél-Arábiában az imámok (a IX. század óta) zejdita igényekre alapítják jogosultságukat. A sí'ita szektának ez az ága még manapság is

el van terjedve Dél-Arábiában, népszerű elnevezése: *al-zujúd* (Zejd-nek többese).<sup>147</sup>

b) Az iszmâ'iliták nevüket rejtőző imámjuktól kapták. Eltérőleg a „tizenkettesektől“ ők látható imámjaik sorát a hetedikkel zárják le s ez a hetedik imámjuk, kit a „tizenkettesek“ el nem ismernek, *Izmâ'il* a hatodik imámnak Dsâ'farnak (megh. 762. Kr. u.) fia, a ki azonban — a minek különbözőkép adják az okát — tényleg nem vállalta az imám tisztségét, hanem fiára, Muhammedre engedte át szállni, a ki tehát mint tényleges hetedik imám *Izmâ'il* helyét betöltötte. Őt követik utódjai szakadatlan leszármazással mint rejtőző, lappangó imámok, míg a soká folytatott titkos iszmâ'ilita propaganda eredményeképp '*Ubejdallâh*, az észak-afrikai fâtimida-birodalom megalapítója (910 Kr. u.), a jogszerű imám nyíltan mint Mahdî föllépett. A sí'a ezen rendszerének híveit ezért megkülönböztetésül a közönséges imámitáktól „heteseknek“ is nevezik.

Ez az eltérés formalis jelentősége miatt nem szolgált volna reá, hogy a sí'a számos változatai közül kiemeljük, ha az iszmâ'ilita propaganda nem szolgált volna keretül, az iszlám vallástörténetében igen fontos mozgalomhoz, s ha titkos áskálódása nem vezetett volna az iszlám politikai történetében emlékezetes állami alakulathoz.

Az iszmâ'ilita jellegű imámtan terjesztői ezt a tant oly elméletekkel olvasztották össze, a melyek az iszlámot, még sí'ita formájában is kérdésessé tették s annak teljes fölbomlásához vezettek.

Egyike a leghatalmasabb befolyásoknak, melyek az iszlám eszméinek belső evolúciójánál közrehatottak, az újplatonikus philosophiából indult ki. Ennek a



philosophiai rendszernek gondolatai az iszlám legmesszibb köreire hatottak, sőt behatoltak oly okmányokba, a melyekben az iszlám elvitathatatlan orthodox tartalma fejeződik ki.<sup>148</sup> Negyedik előadásunkban láthattuk, hogy az újplatonikus eszméket legkövetkezetesebben a szûfismus alkalmazta az iszlámra. A sí'a körében sem maradtak el kísérletek arra nézve, hogy az imám- és Mahdi-elméleteket az újplatonikus emanatio eszméivel szorosan összeforraszták.<sup>149</sup>

De másként hat az újplatonizmus az iszmâ'ilijára mint a szûfismusra. A szûfismus a vallásos élet belső fölépítésére törekszik, az iszmâ'ilitismusban az újplatonikus eszmék azzal a hatással jártak, hogy az iszlám egész szervezetét megtámadták és módosították. Az imám-eszme csak lepel, mely a pusztításnak ezt a művét takarja, látszólag az iszlámon belüli támadó pont, a hová ez a törekvés az emeltyűjét helyezi. Az iszmâ'iliták az újplatonikusok emanatiós tanából indulnak ki, melyet az úgynevezett „híveknek“ szövetsége Baszrában rendszeres encyclopaediában vallásphilosophiai constructióvá dolgozott föl, — ennek most az iszmâ'ilijja a végső következéseit vonja le. Mintegy ama philosophia kosmikus emanatiós tanának történelmi tükröztetéséül rendszert alkotnak a világintellectusnak koronkénti megnyilatkozásairól, a melyeknek sora Ádámmal megindul, Noén, Ábrahámon, Mózesen, Jézuson, Muhammeden át folytatódik s a sí'iták hatodik imámjára következő imámmal (Iszmâ'il-lal és fiával Muhammed b. Iszmâ'illal) a beszélők (*nâtik*) hetes cyklusává záródik le. Ezen egyes „beszélők“ közé eső korokat oly személyek hetes soraival töltik ki, a kik ugyancsak világfölötti erők emanatiói s a kik



a megelőző „beszélő“ művét megszilárdítják s a következőt előkészítik: szorosan lezárt, mesterségesen megszerkesztett hierarchia, a melynek haladásában a folyvást tökéletesebb fokon jelentkező isteni szellem az emberiség előtt megnyilatkozik. A mindenkori megnyilatkozás tökéletesíti elődjének művét. Az isteni ki nyilatkoztatás nem fejeződött be a világtörténetnek valamely meghatározott időpontján. Hasonló ciklikus szabályossággal a hetedik nâṭikra következik a mahdī, avval a hivatással, hogy mint a világszellemnek még tökéletesebb megnyilatkozása, fölülhaladja elődjeinek művét, még Muhammed prophétáét is.

A mahdī-fogalom ily fordulata lerontja az iszlám egyik alapvető elvét, a melyet a közönséges sí'itaság megbolygatni nem mert. Az iszlám vallói meggyőződése szerint Muhammed „a prophéták pecsétje“ — így nevezte, bár más értelemben, önnönmagát (33. sz. 40.) —, s a muhammedán egyház, úgy szunnita mint sí'ita alakulatában ezt a jelölést dogmatikusan olyképp értelmezte, hogy Muhammed a prophéták sorát örökre lezárja, hogy örök időkre teljesíti, a mit elődei előkészítettek, hogy az emberiségnek ő hozta Isten utolsó hirdetését. Az „elvárt Mahdī“ csak helyre állítja az utolsó prophétának az emberiség romlása folytán kockáztatott művét; a prophétának „nyomdokaiba lép“, az ő nevét viseli; maga nem prophéta, annál kevésbbé hirdetője egy Muhammed tanítását túlhaladó üdvözítő evolutionak.<sup>150</sup> Az iszmâ'iliták emanatiós rendszerében Muhammed prophétai jellege és a törvény, melyet Isten nevében hozott, elveszti azt a jelentőséget, melyet nekik a többi iszlám, maga a sí'ita is juttat.

Titkos propagandában az iszmâ'ilijja sí'ita pártjának

lobogója alatt — a mely azonban csak lepelül szolgált — az egymásra következő megismerési fokozatokba való fokozatos beavatással terjesztették az iszlámot bomlasztó tanításokat. A beavatás magasabb fokain a Muhammed vallásához való tartozás már puszta formának bizonyul. Végső pontján az iszmâ'ilitáság tagadása mindennek, a mi positiv. De már az előkészítő fokozatokban is az iszlám törvényét és hagyományait valamint a korán szent történeteit allegorikusan fogják fel, a szószerinti értelmet mint igazi szellemi mivoltának csak takaróját félre tolják. Valamint az újplatonikus tanítás a testi lepel levetésére és a világlelek menyei otthonába való bevonulására törekszik, úgy a tudónak is a törvény anyagi takaróit egyre magasabb, egyre tisztább megismerés útján le kell vetnie s a tiszta szellemiesség világába fel kell emelkednie. A törvény csak paedagogiai eszköz az éretlenek részére, múltó, viszonylagos értékű; csak jelkép, melynek való jelentősége a jelkép által elérendő szellemi értékben rejlik. Odáig mennek, hogy csak azokat ismerik el igazhitűeknek, a kik ezeket a romboló tanításokat követik; a kik a korán törvényeit és elbeszéléseit szó szerint értik, az ő szemükben hitetlenek.

A törvénynek allegorikus felfogása és szószerinti értelmének nem kötelező volta már abban a tényben volt praeformálva, hogy Iszmâ'ilt, a kinek nevét ez a szekta viseli, imámita ellenfelei azért vetették el, mert borivással méltatlanná vált az imámság örökre. Oly személy, a kiben születésétől fogva a jövőbeli imám szentsége lakozik — vitatják azok, kik Iszmâ'il nevét tisztelik jelszavuknak — nem követhetett el vétséget. A bortilalom Iszmâ'il számára s ennél fogva

számunkra, hívei számára is, csak allegorikus értelmű. Szintúgy a többi törvény: a böjt, a zarándoklás és mások. Ellenfeleik avval vádolják őket, hogy ebben a vallásfelfogásukban az erkölcsi törvényeket is elvetik s minden gyalázatossgot megengednek.<sup>151</sup> Nem hihetjük, hogy ilynemű gyűlölködő tudósítások a tényeknek megfelelnek.

Számitó furfang ezt a rendszert, mely beavatásaival és megismerési fokainak lépcsőzetével módfelett alkalmas a titkos propagandára, ügyesen kiaknáztta oly mozgalmak megindítására, a melyek a muhammedán világot széles körben megragadták. A fâtimida birodalom Északafrikában, majd Egyiptomban és a hozzá tartozó területeken (909—1171) az iszmâ'ilita áskálódás talaján alapult. Következetes iszmâ'iliták nem érték be avval, hogy a világintellectus időszerint utoljára a fâtimida imámban nyilatkozott meg. A kört le kellett zárni. 1017-ben érkezettnek hitték az időt, hogy *Hâkim* fâtimida khalifa mint magának Istennek incarnatiója nyilatkozzék meg. A mikor 1021-ben, feltehetőleg orgyilkosság folytán, eltűnt, kevés számú híve nem bírta elhinni, hogy valóban meghalt: titkon él s egykor visszatér (*rad'sa* 227. l.) Még ma is a Libanon-lakó drúzok népében tovább él a hit *Hâkim* isteni természetében. A keresztes hadjáratok történetéből asszaszinok nevéen ismeretes csoport is végső kiágazása az iszmâ'ilijának.

Ennek a vallásos forradalomnak a pozitív iszlámhoz való viszonya voltaképeni magvából ítélendő meg: a vallásos tények allegorikus magyarázatából. A belső értelemben (*bâtin*) rejlik az igazság, a külső (*zâhir*) lényegtelen fátyol a be nem avatottak részére: az előkészítés arányában elvonul a fátyol,



hogy bepillantást engedjen a lepeltelen igazság arczába. Innen a *bâtinijja* elnevezés, melylyel a theologusok ezeknek az elméleteknek híveit jelölik, a mely elméletet az iszmâ'iliták mellett egyébként a szûfik is művelnek.

A szûfismusban is, ugyancsak újplatonikus alapon, a „belső értelem”-ről szóló tan középponti jelentőségre jutott.<sup>152</sup> Egy iszmâ'ilita bâtinî bizvást szóról szóra írhatta volna a szûfi Dselâl al-dîn al-Rûmi következő mystikus sorait, melyek az allegorikus felfogás igazi törekvését tolmácsolják:

„Tudd meg, a korán szavai egyszerűek; de a külsőn túl magukba rejtenek belső, titkos értelmet;

„E mellett a titkos értelem mellett van még egy harmadik, mely a legfinomabb eszüeket bámulatba ejti;

„A negyedik értelmet még senki sem ismerte meg, csak Isten, az Összehasonlíthatatlan, a Legelegendőbb;

„Így lehet hét értelemig előre haladni, egymásután;

„Azért ne korlátozd, fiam, szemléletedet a külső értelemre, mint a hogy a démonok is Ádámban csak agyagot láttak;

„Mint Ádám teste, olyan a korán külső értelme; mert csak megjelenése látható, lelke azonban el van rejtve.<sup>153</sup>

Az írás kifejezésének külső leplébe takart titkos, mély értelemnek haladva finomuló fokozatai arra emlékeztetnek, a mit az iszmâ'ilijja úgy nevez: *ta'vîl al-tav'îl*, azaz a titkos értelmezésnek titkos értelmezése. Minden magasabb fokozaton a megelőzőnek rejtelvei és jelképei érzéki alapjává lesznek még finomabb értelmezéseknek,<sup>154</sup> mindaddig, míg az értelmezés alapjául szolgáló muszlim valóság teljesen el nem párolog.

A *ta'vîl* féktelenkedéseivel az iszmâ'ilitaság néhány, hatásában kevésbé jelentős változatot tenyészített, a melyek közül legfontosabb az ú. n. *hurûfi*

(betűmagyarázók) titkos tana, melyet 800/1397-ben az Asztarâbâd-ból való *Fadl-Allâh* alapított. Ez is a világ-szellem cyklikus fejlődésének constructióján alapul, a melyen belül Fadl-Allâh önmagát az istenség jelentkezésének, hirdetését pedig az igazság legtökéletesebb kinyilatkoztatásának tüntette fel; ezért Timur parancsára kínos halállal kellett hálnia. Tanát összekapcsolta a betűknek és számértéküknek módfölött agyafúrt symbolikájával, kozmikus jelentőséget és hatásokat tulajdonítván a betűknek. Evvel a híveitől mindig tovább fejlesztett kabbalistikus módszerrel a hurûfi-k a koránnak oly ta'vîl-ját gyakorolták, a mely alig hagyott meg valamit annak eredeti szándékából. Pantheismusuk sok pontban érintkezett a szûfik tanaival, a kik közül a Bektasî-szerzet ennek a rendszernek tanait felkarolta.<sup>155</sup>

Az iszmâ'ilitismusból kiinduló, reá támaszkodó alakulatokban az imámrendszer számbeli mozzanatai mellékessékké válnak. Megférnek azok a tizenkettes sor elismerésével is. Közös és lényeges vonásuk, hogy nem fogadják el az iszlám vallástényeinek szószerinti értelmezését, hogy az 'alida hagyományokat mértéktelelenül használják alapul az ő gnostikus titkaikra a kinyilatkoztatás haladó tökéletesedéséről s az istenség egyre megújuló látható megnyilatkozásáról.

19. A böleselkedő hajlandóság az iszmâ'iliták rendszerét nem óvta meg attól a szűkkeblű felfogástól, mely a sî'át általában jellemzi. Legelőbb is két irányban.

Először is az imámelmélettel kapcsolatos korlátlan tekintélytisztelet náluk csúcspontját éri. Az iszmâ'ilijjának azért egyik neve *ta'limijja* „taníttatás“, azaz a feltétlen függés az imám tanító tekintélyétől,

ellentétben az egyéni kutatás szabadságával és az idsmâ' egyetemes mozzanatával. Mint *ta'limijja* ellen harczol ellenük Ghazâlî több művében, egyebek közt egy plátói párbeszéd alakjában, melyet a *ta'limijja* képviselőjével folytat.<sup>156</sup> Allegorikusan magyarázván a korán törvényeit, bennük csak azokat a formákat találják, melyekben a hívónek az imám hatalma alá kell magát vetnie.<sup>157</sup> Evvel a tekintélytisztelettel jár a feltétlen engedelem kötelessége a feljebbvalók iránt, mely különösen az asszaszinoknál, az iszmâ'ilijja ezen elágazásánál, egyenest terroristikus formában jelentkezik.<sup>158</sup>

Továbbá: az iszmâ'ilijja az általános sî'ával osztozik a más hitűek iránti türelmetlenségben. Számos bizonyíték helyett beérjük avval, hogy egy részletet közlünk egy érdekes iszmâ'ilita könyvből az alamizsnadásról és annak allegoriájáról, mely egy leideni kéziratban olvasható: „A ki más tekintélyt egyenlőnek ismer el (társít, *asraka*) az imámjával vagy a ki benne kétkedik, olyan, mint a ki a prophéta mellett (hasonló méltóságra) mást ismer el vagy benne kétkedik; ezáltal egyenlővé válik avval, a ki Allah mellett más istent ismer el. A ki pedig (az imámhoz) társít, benne kételkedik vagy őt megtagadja, az *nadsasz*, tisztátlan, nem *tâhir*, tiszta; tiltva van annak hasznát venni, a mit az ilyen szerez.<sup>159</sup>

Az iszmâ'iliták még ma is, eltekintve a Hâkim-istenítő drúzoktól, Közép-Syriában<sup>160</sup> s azonkívül is az iszlám széles területén, kivált Perzsiában és Indiában *chodsa* néven,<sup>161</sup> szétszórva találhatók. Csak nem régiben épült Zanzibarban egy iszmâ'ilita gyülekező ház.<sup>162</sup> Ezek a mai iszmâ'iliták fejükül elismernek egy férfit, kinek czime *Agha Khân*. Ez az egyházfő ere-



detét a fâtimida-dynastia (Nizâr) egy ágára vezeti vissza, mint állítólagos ivadéka az asszaszín fejedelmeknek, kik szintén ebből a nemzetségből származottaknak mondták magukat.<sup>163</sup>

Agha Khân-nak, ki jelenleg Bombayban és egyebütt Indiában tartja székhelyét, hívei zakât-adóval és gazdag adományokkal hódolnak. Ennek a méltóságnak jelenlegi képviselője nagy vagyonú meglehetősen világias, modern művelődési eszmékért lelkesedő úr, a ki gazdagságát szívesen fordítja nagy utazásokra. Megfordult Londonban, Párisban, az Egyesült-Államokban, a tokiói udvaron is. Benne már alig észlelhető valami annak a rendszernek elveiből, melyet hivatva volna képviselni. Vagyonából bő kézzel áldoz az indiai iszlám modern culturmozgalmaira, a melyekkel fejtegetéseink során még meg akarunk ismerkedni s a melyek megindításában vezető szerepe volt.<sup>164</sup> Csak néhány évvel ezelőtt választotta őt elnökévé az All India Moslem League.<sup>165</sup> Meggyőződésből híve az angol uralomnak Indiában, melyet jótéteményül tekint az indiai népekre nézve. Az újabb Szvaradsi-mozgalmak közepette India muszlimjaihoz egy a hinduknak is szóló intő szózatot intézett, a melyben a függetlenségre való vágyódást balgának és éretlennek mondja, másrészt az angol uralom szükséges és üdvös voltát mutatja ki, mint-hogy az indiai birodalomnak különnemű és törekvéseikben széthúzó népeivel szemben az képviseli az egyesítő és kiegyenlítő elvet.<sup>166</sup>

20. Minthogy a sî'ita vallásos irány 'Alit és ivadékait emberfölötti tulajdonságokkal ruházta fel, ezek a képzetek arra is bizonyultak alkalmasaknak, hogy elcse-nevészedett mythologiai hagyományok csökevényeit fenntartsák. A mi elbeszélés istenemberi személyekről

az iszlámra tért népek hagyományaiban még fennmaradt, de régi vallásuk pusztulásával támaszát veszítette, könnyen menekült az 'alída legendákba és új értelmezésben tovább tengethette életét. Az 'Ali-család személyei átveszik a mythologiai alakok attributumait s ezek az attributumok nehézség nélkül illeszkednek a sî'ita eszmekörbe. Ebben a körben nem sok aggodalmat kelt, ha a tisztelet tárgyait a földiek vonalán túl emelik s emberfeletti erők részesévé avatják.

Mily messzire ment ebben még a mérsékelt sî'ita felfogás is, azt már előbb láttuk: 'Alînak és családjának fénysubstantiái az isteni trónusba vannak vésve. Az egyik legenda szerint Haszan és Huszejn amuletteket hordoztak, melyek Gábor angyal szárnyainak pelyhével voltak kitöltve.<sup>167</sup> Ily körben tehát mythikus elemek igen könnyen tapadhattak az 'alída-család alakjaihoz. Így pl. 'Ali a dörgés istenévé lesz; 'Alî megjelenik a felhőkben, dörgést és villámot okoz; a villám az a vessző, melyet forgat. Miként az alkonyat pírjáról a mythos úgy szól, mint a vadkan megölte Adonis véréről, úgy a sî'ita legenda szerint az alkonyat pírjában a megölt Huszejn vére jelenik meg: halála előtt nem létezett ez a pirosság.<sup>168</sup> Kazvînî, a kosmographikus író (meghalt 682/1283) a Baghrads turk népéről beszéli, hogy oly dynastia uralkodik rajta, mely eredetét az 'alída Jahjâ b. Zejd-re vezeti vissza. Egy aranyozott könyvet őriznek, melynek külső lapjára írva van egy gyászdal Zejd halálára s ezt a könyvet vallási imádásban részesítik. Zejd nekik „az arabok királya“, Ali pedig „az arabok Istene“. Ha ég felé néznek, kinyitják szájukat s tekintetüket mozdulatlanul ég felé irányítva mondják: Amott száll az arabok istene fel és alá.<sup>169</sup>



Különösen az újplatonikus és gnostikus elemek, a melyekbe az iszmâ'ilijja az iszlám vallásos képzeiteit öltötte, alkalmassá tették ezt az alakulatot, hogy régi pogány hittörmelékek megőrző takarójául szolgáljon. Minthogy a szent család személyei az isteninek körébe emeltettek, könnyen szolgálhattak hypostasisul régi isteni képzetek részére, melyek muszlim színezetű elnevezések mögé rejtőztek.

Ily módon a Libanon völgyeiben a sí'ita iszlám külső alakjában máig fennmaradt némi ó-syr pogányság a *Nuszajri* szektában (Tripolis és Antiochia közt), a melynek tizenkettes cultusában félreismerhetetlen pogány képzetek uralkodnak. Tekintetbe kell venni, hogy azokon a vidékeken, a hol ez a sí'ita szekta képviselve van, kevéssel az iszlám behatolása előtt még a régi pogányság virágzott s hogy itt még a kereszténység is csak nagy későn verhetett gyökeret.<sup>170</sup> Annál érthetőbb, hogy az iszlám útján meghonosodott képzetek is régi pogány elemekkel fonódtak össze. Csak látszólag iszlám ez. Ezeknek az embereknek lelke valóságban őseiknek pogány hagyományait őrizte meg s a cultusnak új, látszólagos tárgyaira egész külsőleg ruházta át. Pogányság, gnosticismus és iszlám vegyülékében itt az iszlám csak a természet-cultust módosító elem, mely pusztán úgy kölcsönzi nevét a pogány vallásfelfogásnak. 'Alî — a mint egy imában mondják — „örökkévaló az ő isteni természetében; Istenünk belső lénye szerint, habár külsőleg az imámunk“.<sup>171</sup> Különböző szekták a természet különböző isteni erőivel azonosítják őt; legtöbbjük a hold istenét látja benne, fokozván egy sí'ita elnevezést „a méhek (azaz csillagok) emírjéről“. Említettük már, hogy Muhammednek magának 'Alî mellett a „fátyol“

alárendelt jelentősége jut; 'Alival és Szelmânnal egy isteni háromsággá egészül, mely minden tartozékával a pogány természetimádáshoz tapad.

Abban a cultusban, melyet 'Alinak, családjának és a legendájukkal kapcsolatos személyeknek szentelnek, valójában az ég, a nap, a hold és más természeti erők imádása nyilatkozik. Ezeket az átviteleket a pogányságnak minden ilyen maradványán keresztül vonuló gnósis segítségével iparkodtak elfogadhatókká tenni. Igaz valójuk a beavatott hívő előtt a fokozatos beavatás mértékében tárul fel. Ha az iszlám törvénye már az alsóbb fokozatokon is — mint az iszmâ'ilijjánál láttuk, melylyel különben a nuszejariak ellenségesen állnak szemben — pusztán jelképes jelentőségű, a beavatottak előtt az iszlám minden positivuma teljesen elpárolog. A korán másodrendű rangra jut egy másik szent könyv mellett, mely az ily szekták minden titkolódzása ellenére egy közölök való neophyta közlése által ismeretessé lett s melynek vallástörténeti jelentőségét az európai és amerikai irodalom többször tárgyalta.<sup>172</sup> Ők ugyan a többi muszlimmal szemben, mint az igazi „istenegység vallói“ (*ahl al-tauhîd*) lépnek fel, mint a sî'ita gondolat helyes értelmezői; az általanos sî'a az ő szemükben *zâhirijja*, a külsőleges vallásfelfogás, mely a monotheismus mélyére nem hatolt, *mukaszszira*, azaz az 'Alicultusban a követelt mérték mögött elmaradó.<sup>173</sup>

Valójában csak névleges iszlám az, a mit ez az álruhába bújt régi ázsiai pogányság ad; alakulásába beleolvadt egyik-másik keresztény elem is, mint pl. az étel és bor consecratiója, az Úrvacsora egy neme, oly ünnepek, melyek a kereszténységben sajátosak. A vallástörténelmi tapasztalat gyakran mutatja,



hogy épp ily csenevész szekták erősen hajlanak synkretizmusra.

Itt azokat a szekta-alakulatokat vettük szemügyre, melyek az orthodox rendszer végleges megszilárdulásáig az iszlám fejlődésére közrehatottak.

De a lelkek ezen időpont után sem maradtak nyugton. Rá kell még térnünk későbbi mozgalmakra, melyeknek hatásai a legújabb időkbe nyúlnak.

---

## VI. FEJEZET.

### Későbbi alakulások.

„Az erkölcsi eszmék eredetéről és fejlődéséről“ szóló művének VII. fejezetében Westermarck Ed. azt kutatja: mily hatalmat gyakorol a szokás az erkölcsről és törvényességről való vélemények elemi kialakítására. „A kezdetleges társadalomban a szokás helyettesíti a törvényt és még ott is, hol a társadalmi szervezet némi haladást mutat, meglehet hogy még mindig mint a magatartás egyedüli szabálya maradt érvényben.“<sup>1</sup>

Sokoldalú irodalmi és történelmi apparatus segítségével a cultur- és jogtörténet ezen sokat tárgyalt fejezetében elődeinél tágabb körben mutatja ki a szokás jelentőségét: miképen szolgál a törvényességnek mértékéül, minden erkölcsi és jogi törvényhozás alapjául. Futólag érinti ugyan (164. l.) az arab és turkomán nomádok felfogásait; de nem élt az alkalommal, hogy tanulmánya egyik legszemléltetőbb körére tért volna rá: a *szunna* fogalmára és jelentőségére az arab-ságban s innen kiindulva az iszlámban.

Régi idők óta az élet minden viszonyaiban a helyesség és törvényesség megbírálásában az araboknál az volt a legkiválóbb szempont: vajjon minden cselekvés megfelel-e az ősektől örökölt normá-



nak és szokásnak. Csak az igaz és igazságos, a mi az örökölt felfogásban és erkölcsben — ezt jelenti *s z u n n a* — gyökerezik, velük megegyezik. Ez volt előttük törvény és szentség, joguknak és vallásuknak egyedüli forrása: a ki ezt elhagyja, vét a megszentelt erkölcs törhetetlen szabálya ellen. A mi a cselekedetekről áll, áll ugyanebből az okból az örökölt felfogásokról. A közösségnek ezen a téren sem volt szabad semmi újat felvennie, a mi az ősök felfogásaival összhangzásban nincs.<sup>2</sup> Ez érteti meg velünk a mekkaiak ellenvetéseit, melyeket a prophéta paradicsomról, poklóról, végítéletről szóló hirdetéseinek minden másnál gyakrabban ellene szegeznek: hogy az ő őseik ezekről a dolgokról mit sem hallottak s hogy ők csak őseik útjain járhatnak.<sup>3</sup> Őskoruk hagyományaival szemben a prophéta hirdetése nekik úgy tűnt fel, mint *dîn muh̄dath*, újdonaúj hitvallomás s azért, mint elvetni való valami.<sup>4</sup>

A szunnatudat azon jelenségek szempontja alá fogható, melyeket *S p e n c e r* Herbert „repraesentativ érzelmek“-nek nevez; ezek „oly szerves eredmények, melyeket az emberiség egy köre a századok folyamán gyűjtött, melyek egy örökölt ösztönné sűrűsödnek s az egyénben átöröklés tárgyát teszik.“<sup>5</sup>

A szunna fogalmat az arabok átvitték az iszlámba, mely eltörölte eredeti szunnájukat s innen azután az iszlám törvény- és vallásfelfogásának alaposzlópa lett, természetesen igen lényeges módosítással. Az iszlámban lehetetlen volt már a pogány szunnára hivatkozni. Kiinduló pontja eltolódott: most szunnává lettek az iszlámvallók legrégibb nemzedékének tanításai, nézetei, gyakorlata; ők egész másfajta szunnát alapítottak meg mint a milyen az igazi arab szunna volt. Ezentúl

zsinórmértékké az lesz, a mi a prophétának, másod-sorban pedig az, a mi társainak gyakorlataul, néze-teül be volt bizonyítható. Nem azt kutatják, vajjon a fennforgó viszonyok között mi önmagában jó, vagy helyes, mint inkább azt, mit mondott róla a prophéta és társai, miként cselekedtek ők<sup>6</sup> s mi öröklődött át azután ily értelemben, mint igaz nézet, mint helyes cselekedet. Erről a későbbi nemzedékeknek hiteles hirt ad a hadîth, mely az igazság és törvényesség ama példaképeinek szavairól és tetteiről értesít. Az iszlám törvényének legrégibb kialakulása korában érvényesült ugyan az a törekvés, hogy gyanus hadîthokkal szemben vagy hiteles, positiv hagyomány híján a törvényes hatá-rozatok levezetésében nagyobb jogot engedjenek a tör-vénykutatók szabad következtetésének és belátásának (53. l.). De senki sem ment oly messzire, hogy a szunna kiváltságát tagadja, a midőn kétségtelenül hiteles hagyomány a speculativ következtetést felesle-gessé tette.

Ily értelemben lett az iszlámban a szunnaszükség-let „repraesentativ érzelemmé“. A jámboroknak és híveknek csak arra volt gondjuk, hogy a társak szun-nájával összhangzásban legyenek; hogy csak úgy cselekedjenek, a hogy a szunna követeli s hogy min-dent kerüljenek, a mi vele ellenkezik vagy belőle nem igazolható. A mi a régi szokással a szunnával ellenke-zik, vagy szigorúbb fogalmazással: a mi vele nem azonos, az nekik *bid'a*, újítás, akár a hit terén, akár az életmód legcsekélyebb körülményében<sup>7</sup> lép fel. A szigorúak bárminemű bidá't elvetettek, mindent, a mi a régiek nézeteiben és gyakorlatában kimutatható nem volt.

2. Elméletileg nem volt nehéz ily szigorúságot



követelni. De a gyakorlat, a való élet, lépten-nyomon ütközött ebbe a senkitől kétségbe nem vont elméletbe. Az élet viszonyainak új alakulása, oly országok és idők nyújtotta tapasztalat, melyek teljességgel más feltételeket tűztek ki s más körülményekkel jártak, mint a társak korának életmódja és gondolkodása, továbbá az a számos előzmény és befolyás, melyet assimilálni és feldolgozni kellett, csakhamar rést ütöttek a merev szunna fogalomba, mint jog és igazság egyedüli kriteriumába. Meg kellett alkudni s csakhamar finom megkülönböztetésekre jutottak, a melyek némely bid'a-t törvényesítenek s neki a szunna tekintélyének csorbítása nélkül utat engednek. Elméleteket állítottak fel arról, hogy mily körülmények közt hagyható jóvá egy bid'a, sőt szépnek, dicséretesnek ismerhető el. A theologusok és casuistikusok éles elméjének itt tág tere nyílt az érvényesülésre. S ez így maradt a legeslegújabb időkig.

Ezekben a törekvésekben kiegyenlítő elemül jól bevált az *idsmâ'*. Ha valamely szokás hosszú időn át megtűrve és elismerve utat tört magának, akkor ezen tény folytán végül is szunnává lett. Egynéhány nemzedéken át a jámbor theologusok erősködnek a bid'a ellen; de az idő folyamán, mint az *idsmâ'* elemét megtűrrik s végül egyenest követelik. Ekkor már bid'a számba megy, ha valaki vele szembe száll: a ki ilyenkor a régít követeli, azt mint *mubtadi't*, újítót kárhoztatják.

Szemléltető példát ad erre az iszlám egész területén általánosan elterjedt népszerű ünnep, melyet Rabí al-avval hó elején a vallásos hatóságok részvételével ünnepelnek: a *maulid al-nabî*, a prophéta születése napja. Még a hidsra VIII. századában vitás volt az iszlám theologusai közt ennek az ünnepnek szunna-

szerű jogosultsága; sokan mint bid'a-t elítélték. Mellette és ellene fetvâ-k készültek. De azóta népszerű szentesítés alapján az iszlám életének elmaradhatatlan alkotó részévé lett. Senkinek nem jutna eszébe, hogy itt rossz értelemben bid'ara gondoljon.<sup>8</sup> Ugyanez áll más vallásos ünnepekről és liturgiai intézményekről is, melyek késő századokban keletkeztek s melyeknek az elismerést előbb még ki kellett vívniok, miután sokáig a bid'a bélyege volt rájuk sütvé.<sup>9</sup> Az iszlám története bizonyítja, hogy theologusai bármennyire idegenkedtek is eleinte újonnan felvett gyakorlatoktól, mégis hajlandók lettek, hogy az egyszer meghonosodott szokás elleni tiltakozásukkal felhagyjanak s idsmâ'nak szentesítsék azt, a mi kevéssel azelőtt még bid'a számába ment.

3. Általános tapasztalatnak mondható, hogy a muhammedán vallásos élet vezetői, bármily kegyeletesen ragaszkodtak is a szunnához, nem zárkóztak el mindig makacsul az idők változó követelményei és az újonnan felmerülő viszonyok elől s hogy ebből a szempontból nem volna helyes, ha az iszlám törvényének szilárd jellegéül annak merev változhatatlanságát tüntetnők fel.

Már az iszlám régebbi ideiben is közjogi és gazdasági intézményekben túl kellett menni azokon a szokásokon, melyek az ősiszlámban megszilárdultak. Nem mindenfelől nézték a szunna-szellemmel összeegyeztethetetlen elnézésnek, ha az újonnan alakult viszonyokra tekintettel voltak.

A négy orthodox rítus egyikében, abban, mely Mâlik b. Anasz nevéhez kapcsolódik (56. l.) a *maszlahâ*, az utilitas publica el van ismerve a törvényalkalmazás szabályozó elvéül: el lehet térni a törvény

szabványaitól, ha nyilvánvaló, hogy az egyetemes érdek más ítéletet követel mint a törvény („*corrigere jus propter utilitatem publicam*“ a római jogban). Igaz, ez a szabadság csak a felmerülő egyes esetre vonatkozik s nem szüntetheti meg végleg a törvényt; de már az elv felállítása is a törvényen belül gyakorolható engedékenységet bizonyítja. Ne maradjon figyelmen kívül egy igen tekintélyes theologus, *al-Zurkânî* (megh. 1122/1710 Kairóban) fontos nyilatkozata, melyet Mâlik codexéhez (*Muwaţta*) írt magyarázatának egy helyén tesz, hogy újonnan fellépő események mértékében új határozatokat szabad hozni, „nem lehet abban — úgy fejezi be — semmi különöset találni, hogy a törvények a viszonyokhoz illeszkednek“. <sup>10</sup>

A vallástörvény tehát nem zárja be az iszlám elől az „újítások“ és reformok kapuját. És ennek a szabadságnak oltalma alatt újabb, a nyugati művelődéstől kölcsön vett intézmények bevonulhattak a muszlim életbe. Adott esetben felidézték ugyan a sötétség bajnokainak ellenzését, de végül elismert törvénytudók formális fetvái által szentesítést és túlorthodox támadások ellen biztosítékot nyertek. Igaz, nem kevésé bántó jelenség, hogy tisztán gyakorlati és világi jelentőségű intézmények fetvával kénytelenek jogosultságukat igazolni, miután előzőleg a vallástörvény szempontjából kerültek vala megvitatás alá.

Ily theologiai szabadságlevelek oltalma alatt zavartalan fennállásra való jogot nyertek az iszlám társadalmában a XVIII. század óta meghonosodott újítások (legelőbb talán az 1729-ben Konstatinápolyban bevezett könyvnyomtatás). Gazdasági téren is a kánonikus tudósok éles elméjének módot kellett találnia arra,



hogy megkerülje azokat a nehézségeket, a melyek modern követelmények iszlámszerűségének útját állották. Jelenleg például megkülönböztetések kieszésén fáradoznak, hogy a biztosítási szerződést, mely hazárdjátéknak tekintve a szigorú iszlám előtt aggodalmat kelt, még a kényes muszlim részére is elfogadhatóvá tegyék. Hasonló nehézségeket kellett a theologiai tudományosságnak a takarékpénztár intézménye elől is elhárítania. Elméletileg tekintve ez az intézmény nem foglalhatna helyet oly társadalomban, melynek törvénye a kamatszedés minden módját (nemcsak az uzsorát) tiltja.<sup>11</sup> Mindazonáltal az 1905-ben meghalt egyiptomi mufti, Muhammed 'Abduh seikh, egy erre vonatkozó tudós fetvában megtalálta a módját, hogy a takarékpénztári üzletet és az osztaléknyereséget az iszlám társadalma részére vallástörvényileg megengedhetőnek bizonyítsa, hasonlóan mint a hogy már előbb konstantinápolyi kollegái kiadtak fetvékat, a melyek az ottomán kormánynak a vallás szempontjából lehetővé tették, hogy kamatozó államadóssági kötvényeket bocsásson ki.<sup>12</sup>

Ugyanezt tapasztaljuk a legújabb időben a nagy közjogi kérdések területén. Hisz' szemtanúi vagyunk, hogy a legújabb átalakulások a muhammedán államokban, hogy az alkotmányos kormányformának úgy a szunnita mint a sí'ita iszlamba való befogadása az orthodox vallástudósoknak nem pusztán kényszerű jóváhagyásával találkozott, hanem hogy ezek egyenest a koránra hivatkoztak annak bizonyítására, hogy kizárólag a parlamenti államforma felel meg a törvénynek (erre magyarázzák a *sûrâ* szót, 42. sz. 36. és másutt);<sup>13</sup> a sí'ita mollahk, követve Nedsef és Kerbelâ szentelt helyeinek a perzsa sí'ita vallásos életben legdöntőbb

*mudstahîdjait* (l. alább 301. l.) mint a forradalmiak tekintélyeit, parlamentáris követelményeikben magára a „rejtett imâm“-ra hivatkoznak (fent 233. l.). Theologiai értekezések nagy sorában igyekeznek az iszlám mértékadó vallástanítói a modern államélet követelményeit a korán és a hadith szövegeire alapítani, hasonlóan mint a hogy a polgári művelődésben és haladásban (pl. a nőkérdésben) is az iszlám vallásos alapirataira hivatkoznak.<sup>14</sup>

4. Az imént felhozott példák az iszlám újkori alakulásából vannak kiszemelve; de bennük megnyilatkoznak azok a törekvések, melyek a megelőző századokban is érvényesültek.

De megszorításul mindjárt hozzá kell tennünk, hogy mindezen a századokon át mindig akadtak kisebbségek, melyek a szunna-bid'a kérdésben kevésbbé voltak megalkuvásra hajlandók, kik a jó bid'a fogalmának körét lehetőleg szűkre szabták, kik az iszlámot minden bid'ától tisztán akarták megtartani s a kik ezen a téren a rugalmas elmélet és gyakorlat ellen minden lehető, gyakran vakbuzgó eszközzel küzdöttek. Nem csak a törvényes életben felmerülő oly szokásokat, melyeket a régi kor még nem ismerhetett, hanem még az előbbi időkben ismeretlen dogmatikus elmélkedéseket s a belőlük folyó formulákat, sőt ezeknek as'arita változatait, melyek pedig szunna-szerű érvényre tartottak számot, ők jogosulatlan; elvetni való újítások gyanánt keményen kárhoztatták (135. l.).

Az iszlám mozgalmainak belső története olyképen jelenik meg, mint a szunnának folytonos harcza a bid'a ellen, a meg nem alkuvó hagyománytiszteletnek a bid'a szakadatlan terjeszkedése ellen. Ez a küzdelem az iszlám egész történetén vonul keresztül, épp úgy

dogmatikai mint törvényi alakulásán. Hogy pedig harc folyton szükségesnek megmaradt és hogy folyvást időszerű tárgyat talált, legjobban czáfol rá arra a nagyon elterjedt felfogásra, melynek még Kuenen is szószólójává szegődött Hibbert-Lectures-eiben: „Islam was destined, after a very brief period of growth and development, to stereotype itself once for all and assume its inalterable shape”.<sup>15</sup> Pedig Khuenen maga ezt a megfigyelést ahhoz az itt nemsokára felhozandó tényhez, kapcsolja hogy az iszlámnak újításoktól való megtisztítására irányuló törekvés a XVIII. században erős reactiók mozgalomban tevékenyen érvényesült. Ebből pedig az következne, hogy az iszlám merevé tétele az időtájt még oly vita tárgya, a melyért véres harczok folynak.

5. Az iszlám theologiájának különböző áramlatai közül a multban és jelenben egyik sem kárhoztatja és üldözi a bid'át oly következetesen és oly erélyesen mint az az irány, mely az ünnepelt Ahmed ibn Hanbalt (fent 56. l.) tiszteli patriarchájának, névadó alapítójának. Ebből a körből indulnak ki a szunna legvakbuzgóbb hívei, minden bid'ának, dogmában, ritisban, életmódban lehangosabb kárhoztatói. Ha az ő kedvük szerint történt volna, ők az egész iszlámot ősmédinai tartalmára s a „társak” kora szerint reconstruált formájába csavarták volna vissza. De ne higgyük, hogy talán romantikus gerjedelem, egy naivon szép multba való érzelmes sóvárgás irányította ezt az ő törekvésüket. Ne keressünk mélyebb érzéseket a betű ezen embereinél; pusztán a formális szunnához való következetes ragaszkodás hatja át tiltakozásaikat.

Tiltakozásra pedig a századok folyamán volt alkalom bőven. Mindenekelőtt a spiritualistikus dogmatika s a



nyomában járó írásértelmező módszer volt szálla Ahmed ibn Hanbal híveinek szemében. Láthattuk, hogy ezt még as'arita formájában is eretnekségnek tekintették. Hajszálnyira sem akarnak a szöveg szó szerintiségétől eltérni, nem szabad abból semmit ki, abba semmit belemagyarázni. S még inkább szolgált reá tiltakozásukra a vallásos élet. Nincs rá módunk, hogy e helyütt apróbb részletekbe bocsátkozzunk; be kell itt érünk egyetlen idevágó példával, a mely azonban minden másnál mélyebben vág bele az iszlám vallásos életébe.

6. Részt lélektani, részt történeti tényezők közrehatásával a cultusnak oly módozata alakult ki, a mely, bármennyire is ellenkezett vele az iszlámnak istenfogalma, bármennyire irtózott is tőle az igazi szunna, mégis csakhamar az iszlám egész nagy területén meghonosodott. Az iszlámvallók némely rétegére ez a cultus nagyobb hatással van mint maga a vallás lényege, néhol az egyedüli forma, a melyben a népnek hite érvényesül. Allah vajmi messzire van az emberektől; lelkükhöz közel állanak a helyi szentek (*velî*); ezeket imádják becsületes imádatlall, ezekhez fűzik félelmüket és reményüket, tiszteletüket és áhítatukat. A szenteket sirjaikon és cultusukhoz kapcsolódó más helyeken imádják, ereklyéiket és cultusuk tárgyi eszközeit fetisként tisztelik. A szentek cultusának változatai földrajzi és néprajzi körülményeik szerint lényegben és formában különbözökép módosulnak, a muszlimokká lett népek iszlám előtti előzményei szerint különbözve. A szentek cultusában ugyanis nagyrészt az iszlámtól kiszorított cultusok csökevényei érvényesülnek többé vagy kevésbbé gazdag mértékben, többé vagy kevésbbé erős és közvetlen alakban. Tartományi sajátosságaival

a köziszlám egységes katolikus rendszerének a helyi viszonyoktól meghatározott népies jelleget ad.<sup>16</sup>

A néprajzi feltételeken kívül a már jelzett lélektani szükséglet is kedvezett a szentek cultusának az iszlámban: az a vágy, hogy a szakadékot, mely a naiv hívőt mindennapi kívánságaival az elérhetetlen és megközelíthetetlen istenségtől elválasztja, áthidalja oly közvetítő hatalmakkal, a melyekkel bizalmasabb viszonyban érzi magát s a melyekhez az ő lelke könnyebben fér mint a minden emberi és földi fölött végtelen magasságban trónoló istenséghez. A nép elismeri és féli a felséges Allaht, mint a világnak azt a hatalmát, mely a kosmos nagy rendjét teremti, de nem meri róla hinni, hogy ő egy apró körnek vagy épenséggel az egyes egyénnek szükségleteivel bajlódjék. Hogy egy meghatározott hely körzetében a mezők, hogy egy törzsnek nyájai lendüljenek, hogy az egyes ember a betegségéből kigyógyuljon, hogy gazdag gyermekáldásban legyen része, avval talán csak inkább a meghitt helyi szent törődik. Neki hoznak szentelt áldozatokat, az ő javára tesznek fogadalmakat, hogy jóakarátát megérdemeljék vagy — ha mégis az iszlám kifejezésmódjához és felfogásához közelebb kívánnak maradni — hogy „elnyerjék az ő közbenjárását Allahnál“. Ugyancsak ő a jognak és az igazságnak oltalmazója és őre a hívei közt. Hogy az ő nevére vagy a neki szentelt helyen hamis esküt tegyenek, attól inkább irtóznak semmint attól, hogy Allahra esküdjenek hamisan. A szent az ő hívei között lakozik, örködik javuk és bajuk, joguk és erényük fölött. Az iszlám világának nagy területein (az arab sivatagok beduin-jainál, Észak-Afrika kabyljainál) a lakosságnak az



iszlámhoz való tartozandósága kivált a helyi veli-cultus jelenségeire és az avval kapcsolatos ritusokra és cselekvényekre szorítkozik.

Ez a szükséglet azokat a néprajzi folyamatokat is elősegítette, melyeknél fogva a helyi szentek cultusának számtalan változata az iszlám előtti vallásos életnek számos elemét fenntartotta s külsőleg az iszlám formáinak leplével takarta.

Az evvel a vallástörténelmi folyamattal kapcsolatos jelenségeknek rendszeres megfejtése az iszlám belső történetének egyik legjelentősebb fejezetének tekinthető. Itt csak általánosságban érintjük, hogy a cultusnak ezen formáit elyben már századok óta a hivatalos vallás tekintélyei is megtűrik. Avval érik be, hogy a vallásos érzésnek ezen gyakorlati megnyilatkozásaiból kiküszöbölik a durva pogány vonásokat; de a gyakorlatban ennek a megszorításnak körét sem sikerül soha szigorúan megszabni. A hivatalos theologia nem kezdettől fogva volt oly türelmes a népies vallás-szükséglet ezen követelményei iránt. Mert alig képzelhető élesebb szakítás a régi szunnával, mint a cultusnak eme kiterjesztése, a mely meghamisítja az iszlám igazi mivoltát, s a melyről hű szunnatisztelő csak azt vallhatta, hogy *sirk*, isteni hatalmaknak az egyetlen Allahhoz való társítása, tehát keményen kárhoztatandó. Azonfelül a szentek cultusa eltolta a szunna felfogását a prophéta jelleméről is; hisz' őt is belevonták a hagiologia és hagiolatria körébe s ezáltal oly képet rajzoltak róla, a mely kétségtelenül ellenkezik azokkal az emberi képzetekkel, a melyeket az iszlám alapítójáról korán és szunna alkotott.

Sehol sem nyílt tér, a melyen a vallásos tanításba és vallásos gondolkodásba belopódzott bid'a elleni



tiltakozás jogosabban szólalhatott meg, mint éppen ezen teljesen szunnaellenes gyakorlatok ellen, a melyekkel a prophétacultusnak és a szentek cultusának jelenségei jártak. Mégis némi ellenkezés után az orthodox iszlám meghajolt a népies idsmâ'-tól elismert uralkodó vallásos felfogás előtt s bizonyos elméleti fenntartással és némi theologiai fegyelmezőssel meg mérsékléssel a történelmi fejlődésnek ezt az eredményét az orthodoxia rendszerébe felvette.

7. Ámde nem ismert türelmességet az újítások iránt a hanbaliták vak buzgósága, — ezek hivatásuknak érezték, hogy mint a szunna bajnokai síkra szálljanak minden dogmatikai, ritualis és társadalmi bid'a ellen. Tehetetlenül állott szemben a buzgólkodóknak ez a kis csapatja az uralkodó szellemmel. De a XIV. század elején Syriában törekvéseiknek hatalmas képviselője támadt: egy bátor theologus, *Takî al-dîn ibn Tejmiyya*, a ki beszédeiben és írásaiban a történelmi iszlámot szunna és bid'a szempontjából szigorú vizsgálat alá fogta s minden újítás ellen fordult, mely dogmában és gyakorlatban az iszlám eredeti foglalatját megmászította. Az iszlámtól befogadott philosophiai behatások ellen, még az as'arita kalâmnek az orthodoxyától rég elismert formulái ellen is, a szûfismus pantheistikus tanai ellen épp oly hévvel buzgólkodott mint a prophéta-cultus és a szentek cultusa ellen. Szunnaellenesnek bélyegezte a prophéta sírjához való zarándoklásnak vallásos túlbecsülését is; pedig ezt már annyi ideje olybá vették, mint a mekkai zarándoklás kiegészítőjét. Kiméletlenül megy neki a theológiai tekintélyeknek, kik a cultus fattyúhajtásait az idsmâ'-val törvényesítették. Visszatér a szunnára és csakis a szunnára.

A mongol vész következei, melyeket ama kor iszlám-birodalma nyögött, kapóra jöttek, hogy a nép lelkiismeretét az iszlám megújulásának javára felerkentse a szunna értelmében, melynek meghamisítása Isten haragját felidézte. A világi uralkodók, valamint a tekintélyes theologiai vezetők nem kedveztek ennek a buzgólkodásnak. *Quieta non movere* — Ibn Tejmijsa visszafejlődést követelt, pedig már századok óta a hit és gyakorlat területén történelmi eredményekkel állottak szemben, melyeket most már szunna gyanánt kellett tisztelni. Az iszlám utolsó egyházi tekintélye Ghazâlî volt, a ki megtalálta a formulát, rationalismus, dogmatismus és mysticismus egyesítésére s a kinek tana azóta az orthodox-szunnita iszlám közkincese lett. Ez a Ghazâlî volt is úgyszólván a vörös posztó az új hanbaliták szemében, midőn azok minden történelmi fejlődés ellen harczra szállottak.

Ibn Tejmijsának nem volt nagy sikere. Törvényszéktől törvényszékhez hurczolva, végül börtönben halt meg (1328). A rákövetkező kornak theologiai irodalma leginkább azt vitatta: eretnek volt-e vagy jámbor buzgalmú híve a szunnának. Híveinek kis csapatja emlékét a szentség dicsfényével övezte, s az ellenfelek is csakhamar megengesztelődtek a vallásos komolyságnak maradandó hatása folytán, mely a meghalt rajongónak írásaiból beléjük vésődött. Az ő hatása négy századon át lappangva fennmaradt; műveit olvasták, tanulták s az iszlám számos körében csendes hatalommá váltak, a mely időről időre *bid'a*-ellenes kitöréseket váltott ki.

Az ő tanításának hatása indította meg a XVIII. század közepe táján az iszlám egyik újabb vallásos mozgalmát, a *vahhâbitákét*.

8. Az arab iszlám nem szűkölködik annak a jelenségnek példáiban, hogy hatalmas vezető egyéniségekben a tudós theologus jelességei a harczoló bajnok hősiességével párosultak.

Mint a pogányságban lant és kard, úgy egyesülnek az iszlámban vallásos tudomány és harczra termettség a hitetlenség és eretnekség elleni küzdelemben. Az iszlám régi története igen termékeny az idevágó példákban; legalább is az egyébként éppenséggel nem történeti értékű vallásos hagyomány nem egy harczosnak koszorúját gazdagította az isteni tudomány babérleveleivel.

Legrégibb typusa az ily tudós hősnek 'Alî, a ki egyrészt vitézül forgatja híres kardját, másrészt a legendában minden theologiai tudománynyal eldöntendő vallásos kérdésben kiváló tekintély. De ott is, a hol szilárdabb történeti talajon állunk, gyakran látjuk a harcz és a tudomány erényeinek ezen egyesülését oly férfiakban, kik a tömegek élén küzdenek. Hogy ennek a jelenségnek történelmi folytonosságát feltüntessük, hozzuk fel például 'Abdalmu'mint a XII. századból, a ki a theologiai tanítás iskolájából az Almodok mozgalmának élére állott, hogy számos hősies küzdelemmel, a melyre a tömegek az ő hívását követték, nagy nyugatizslámi birodalmat alapítson; hozzuk fel az újabb időből 'Abdalkâdir-t, az iszlám hősét, a ki köré, miután vitézül állott ellen az algériai hazáját meghódító francziáknak, számkivetése idején Damaszkusban tanulásra vágyó ifjak sereglettek, hogy a mâlikita jogról és egyéb theologiai tanokról szóló előadását mohón lessék. A kaukazusi szabadsághős Sâmil valamint a harcziás mahdîk, a kikről a Szúdánból és Szomáliföldről utóbbi időben annyi hír érkezett, ugyan kevésbbé dicsőséges képviselői ugyanennek a



jelenségnek az iszlám történetében; de ezek a harczosok is a muszlim theologia tanítványainak köréből kerültek ki.

Az arab népnek egyik legnevezetesebb vallástudományi és hadi mozgalmát a modern időkben *Muhammed ibn 'Abd al-Vahhâb* (megh. 1787) indította meg Közép-Arábiában; Ibn Tejmijsa írásainak buzgó tanulmánya folytán theologiai okokból honfitársai között oly küzdelmet szított, mely csakhamar magasra lobbant, a harcziás népet magával ragadta, s a félszigeten túl egész 'Irákig folytatott hadjáratokban kivívott jelentős sikerek után oly államszervezet megalapításához vezetett, mely a sors számos változásai közepette, bár belső zavaroktól és versengésektől gyöngülve még máig is fennáll Közép-Arábiában és az arab félsziget politikájában nevezetes tényezőként szerepel. Ámbár 'Abd al-Vahhâb abban különbözik az imént említett hadakozó theologusoktól, hogy nem ő maga forgatja híveinek élén a harcziás kardját, mégis az ő theologiája tüzei vejét, az őt oltalmazó Muhammed ibn Sza'ûd vezért, a szunna helyreállítására indított hadi vállalkozásaiban. Fegyvert fog, így tűnik fel külsőleg a dolog, theologiai tanokért s azoknak a gyakorlati életben való megvalósításaért.

Néhány előző kutató után legújabb időben Euting volt szemtanúja ezen egyházi állam belső életének, hosszabb ideig tartózkodván benne egyik arábiai útján.<sup>17</sup>

A vahhâhita mozgalom a valóságba tette át Ibn Tejmijsa hanbalita tiltakozásait szunnaellenes, bár idsmâ'-tól elismert újítások ellen, a történelmi fejlődés folyamán kifejeződött dogmatikus formulák ellen valamint a mindennapi életben beállott változások ellen.

Érjük be egy példával: a vahhâbita tanítás a minden bid'a ellen irányuló tiltakozását következetességében pl. a dohány és kávé élvezetére is kiterjeszti, mint-hogy az a „társak“ szunnájában természetesen ki nem mutatható; élvezetöket a mai vahhâbita állam területén súlyos bűnként kárhoztatják.

Kezükben karddal, melyet csak Muhammed Ali egyiptomi vasallusnak a török névleges uralom segítségével siető csapatai birtak feltartóztatni, neki rontottak a szunnita és sí'ita szentek cultusa legünnepelebb szentélyeinek, a hol az ő felfogásuk szerint a legocsmányabb *sirk* honol, bálványimádással egyenlő cultus. A prophéta medinai sírjánál lerótt imádást, Ibn Tejmijsa tanához híven, ugyanebből a szempontból bíralták el. Mindezt a szunna helyreállításának nevében. Hisz ebben a harczban jámbor elődök példája tündöklött előttük. Azt tartották, hogy a szunnatisztelő omajjád II. Omár az emléképületet, melyet a prophéta sírján emelt, szándékosan nem a kibla szerint irányította, „nehogy az emberek ezt az emléket imahelyül tekintsék“. Elejét akarta venni, hogy mecsetszerűen helyezkedjék el.<sup>18</sup> A sír- és ereklyecultus mellett a vahhâbiták a ritusban felmerült más újításokat is kárhoztatnak és támadnak, nevezetesen azt, hogy a mecsetekre minarettornyokat raknak s hogy a régi iszlámban ismeretlen olvasóval élnek (l. fent 173. l.). Azon vannak, hogy az istentisztelet híven tükrözze a társak idején szokásos tényeket.

Azután meg a mindennapi élet: ezt a lehető puritán egyszerűsége szállitják vissza, úgy a mint ezt a társakról, még a khalifákról is, hadithok százai tanusítják. Minden fényűzést kárhoztatnak: a VII. századi Medina viszonyainak kell egy évezreddel később a

vahhâbita szunna-államban mintául és zsinórmértékül szolgálniok.

A vahhâbiták magatartása a szentek cultusával szemben, — leghevesebben ezt támadták — teljesen igazolja azt a czímet „Tempelstürmer in Hocharabien“, melyet Vincenti Károly ad annak a regényének, melyben a vahhâbiták társadalmi életét rajzolja s benne egyúttal, más tudósításokkal megegyezően, a képmutatás, álszenteskedés szellemét, mely a külsőleg szigorúan követelt puritánsággal jár.

A vahhâbita törekvéseknek nagy hatása a vele rokon jelenségekben is mutatkozik, a melyek az arab mozgalom félreismerhetetlen befolyása alatt az iszlám világának távoli köreiben is feltűntek.

9. Ha szemügyre vesszük az általános iszlámnak magatartását szemben evvel a mozgalommal, akkor vallástörténeti szempontból főkép a következő tény ötlík szemünkbe. A vahhâbiták azért a vallásformáért harcolnak, melyet Muhammed és az ő társai megállapítottak; céljuk, hivatásuk, hogy a régi iszlámot helyreállítsák. Elméletileg a hivatalos iszlám 'ulemái is helyeslik az ily törekvést.<sup>19</sup> Mindazonáltal az orthodox muszlim gyakorlati ítélete a vahhâbitákban szükségkép elszakadó szektát lát. Az orthodox hitet elhagyta, a ki az idsmâ't megtagadja, a ki elveti azt, mit történeti kialakulásában a közmegegyezés igaznak, helyesnek elismert. Nem lehet a szunna jogcímeinek korát firtatni. Az idsmâ' mindent látatlanban is szunnává avat. Csak az szunnaszerű, azaz orthodox, a mi az elismert közhittel és közgyakorlattal megegyezik. A mi evvel az idsmâ'val szembe száll, az heterodox. Ily feltevésekből pedig az orthodox muszlim csak azt a következtetést engedheti, hogy a vahhâbiták, midőn (bár a



szunna iránti tagadhatatlan hűségből) olyasmit támadnak, a mit a négy elismert rítus mengenged, részben még követel is, csak úgy mint a régi khâridsiták, kiváltak az orthodox iszlám kebeléből. Ez utóbbi részére a XII. század óta Ghazâlî a lezáró tekintély. Ez ellen a vakhâbiták a mekkai orthodoxyát támadó máig sem nyugvó irodalmi harczaikban az uralkodó theológiától elvetett Ibn Tejmijsa tanításait állítják síkra. Ghazâlî és Ibn Tejmijsa neve a jelszó ebben a küzdelemben. Az idsmâ' Ghazâlî fogadta be és az ő tanítását szentesítette. A más nézetűek áttörnek az idsmâ't, — bármily igaz muszlim következetességgel ragaszkodnak is a szunnához, heterodoxokul kell elítéltetniök.

10. Mig az arab félszigeten megindult mozgalom, melynek céljait és hatásait az imént vázoltuk, mereven visszatekint a múltba s tagadván a történelmi fejlődés vívmányainak jogosultságát, az iszlámot csak egy VII. századi megkövesülés alakjában hajlandó elismerni, addig egy az iszlámon belül a legújabb időben kezdődő mozgalom az emberiség vallásos fejlődésének hitét vallja kiinduló és éltető eszméjéül. Erről a Perzsiában keletkezett Bâbî-mozgalomról kívánunk itt szólni.

Kiindult pedig ez a sí'ítaságnak Perzsiában uralkodó alakjából; de főeszméi ahhoz a fejlődéstörténeti elvhez kapcsolódnak, melyet az iszmâ'ilita szekta vezérlő gondolatául ismertünk meg: az isteni kinyilatkoztatás tökéletesedik a világintellectus haladó megnyilatkozásai által.

A XIX. század elején a tizenkettes-sí'iták imámtanából kihajtott egy új sarj: a *sejkhê*-k iskolája, a kik rajongó tisztelettel adóznak a „rejtett Mahdî“-nak s az őt megelőző imámoknak. Gnostikus módra ezeket

a személyeket isteni attributumok hypostasisainak tekintik, teremő erőknek s e tanukkal a közönséges imám-vallás imámmythológiáját még tovább fejlesztik. Evvel a túlzók *ghulât* (218. l.) vonalán járnak.

Ebben a körben nőtt fel a sirázi rajongó ifjú, *Mîrzâ Muhammed 'Alî* (szül. 1820). Rendkívüli tehetsége és lelkessége miatt társai nagyra hivatottnak tisztelték. A vele rajongók ezen hódolata hatalmas suggestióval hatott az ábrándozó ifjú mély lelkére; végül addig jutott, hogy önmagában magas, emberfeletti feladat megtestesítését látta az iszlám fejlesztésére és világtörténelmi hivatásának kinyilatkoztatására. Attól a meggyőződéstől, hogy ő a *bâb*, azaz a kapu, melyen át a rejtőző imámnak, minden igazság ezen forrásának csilhatatlan akarata a világ előtt megnyilatkozik, tovább haladt ahhoz a hithez, hogy ő az erkölcsi fejlődés oekonomiájában magasabb rangot foglal el a titokban élő és tanító imám eszközénél. Ő maga, úgy hitte, a tizenkettedik imám felléptét követő évezred (260—1260 Kr. u.) fordulóján megnyilatkozó új Mahdî, de már nem abban az értelemben, a hogy a közönséges sí'a fogja fel ezt a méltóságot, hanem — s itt iszmâ'ilita talajra lép — mint a világsszellem megnyilatkozása, mint ennek a megnyilatkozásnak pontja, mint legfőbb igazság, mely benne testi alakot öltött, megjelenésében eltérő, de lényegében azonos az Istenből kisugárzó szellemi substantia előző megnyilatkozásaival. Ő a földön újra megjelenő Mózes és Jézus, valamint minden más prophétának megtestesülése, a kikben korábbi aeonokban hússá és vérré lett az isteni világsszellem. Beszédeiben megtámadta a mollâh-kat — kivált Perzsiában nevezik így az 'ulemákat — szertartásos álszenteskedésüket, világias törekvéseiket s



azon volt, hogy Muhammed kinyilatkoztatását, melyet nagyrészt allegorikusan értelmezett, tökéletesebb érettség fokára emelje. Az iszlám szertartási cselekedeteit, a ritualis tisztaságot szabályozó aprólékos törvényeket s több effélét ez a tanítás kevésbe veszi, részben másokkal helyettesíti. Az ítélet napja, paradicsom, pokol, feltámadás nála más értelmet nyer. Ebben akadtak előzői a régebbi spiritualistikus rendszerekben. Feltámadás szerinte az isteni szellem minden újabb korszakonkinti megnyilatkozása viszonyítva a megelőzőhöz. Ez a reá következő által új életre támad. Ez volna értelme „az Istennel való találkozásnak“, a mint a korán a túlvilági életet nevezi.

De nem csak a dogmáról és a törvényről való felfogásával helyezkedett ellentétbe a fiatal perzsa rajongó a mollâh-k megcsontosodott theológiájával. Hirdetésével mélyen belekapott hitfelei társadalmi viszonyaiba is. Elmésen átgondolt etikája az osztályok és vallások közti válaszfalak ledöntésére s az emberiség testvéri egyesítésére irányul. A nőt ki akarja emelni abból az alacsony helyzetből, a melybe a tényleges viszonyok a hagyomány nevében juttatták s teljesen egyenjogúvá akarja tenni; azon kezdi, hogy megszünteti a kötelező fátyolozást s elveti azt a durva felfogást a házasságról, mely az iszlám társadalmában érvényesült, természetesen nem vallásos elvek következtében. A házasságról vallott nemesebb felfogását egyúttal a család feladatairól és a nevelés tökéletesítéséről szóló eszmékkal kapcsolta össze.

Bâb tehát a társadalmi élet javítását belevonta vallásos céljainak körébe. Nem csak vallási, hanem társadalmi reformator is. Ámde a gnostikus és mystikus elemek, melyekből kiindult, keresztülvonulnak



egész rendszerén, melylyé világnézetét felépítette. A modern felvilágosodás eszméihez pythagorási okoskodások járulnak: mint a hurûfi-k (256., 257. l.) ő is betű-combinációkkal és a betűk számértékének mély értelmével játszik; a 19-es számnak jut constructionokban a legfőbb fontosság, ez szolgál neki azon gematriák középpontjául, melyeknek nagy szerepet juttat elmélkedéseiben.

Úgy mint magáról azt a gnosticizmusban gyökeröző és az iszlám schismatikus mozgalmaiban is kifejeződő eszmét vallja, mely szerint az ő lénye apophetákkal azonos,<sup>20</sup> úgy a jövőre nézve is a saját korában benne megtestesült isteni szellem megnyilatkozása folytonos megújulását hirdeti. A kinyilatkoztatás sem Muhammeddel, sem vele magával nem zárult le véglegesen. Az isteni szellem végetlen haladással nyilvánul koronként megújuló kinyilatkoztatásokban, melyek az isteni akaratot egyre tökéletesebb, az idők haladásához mért érettségben hirdetik. Evvel Mîrzâ Muhammed 'Alî mintegy előkészítette azt a fordulatot, mely kevéssel halála után községében bekövetkezett.

Tanának foglalatját egy szentnek tisztelt valláskönyvben a *bajân*-ban (= magyarázat) rakta le. Az uralkodó tekintélyek úgy vallási, mint politikai tekintetben módfelelett veszedelmeseknek ítélték e tanokat. Az alapítót és köréje csoportosuló híveit, a kik közül a hős leány Kurrat al-'ajn (szem gyönyörűsége) szolgál rea leginkább részvétünkre, kiméletlenül üldözik, kítaszítják, hajszolják s hóhér kezére adják. Magát Muhammed 'Alît 1850 júliusában végzik ki. A vértanúhaláltól megkímélt hívek, a kiknek lelkesedése az elszenvedett üldözések folytán még nőttön-nőtt, török földön találtak menedéket.

Kevéssel az alapító halála után már szakadás állott be a Bâb-hívők községében a szerint a mint a hozzátartozók a két tanítvány közül, kiket az alapító vezetésükre rendelt, az egyiket vagy a másikat ismerték el Bâb akaratja hívebb tolmácsának. A kisebbség *Szubb-i-ezel* (örökkévalóság hajnala) köré csoportosult, kinek székhelye Famagusta lett (Cyprus szigetén), s a ki Bâb művét a mestertől megalkotott formában akarta fenntartani; a többség a másik apostol *Behâ-Allâh* (Isten fénye) felfogásához csatlakozott, a ki a hatvanas évek eleje óta, miközben a száműzött bábik Drinápolyban időztek, a cyclicus rendszernek eléje vágva, önmagát jelentette ki a mestertől hirdetett érettebb megnyilatkozásnak, melylyel annak saját műve tökéletesebb fokra emelkedik. Muhammed 'Alî, így tanítja Behâ-Allâh, az ő előkészítője, mintegy Keresztelő Jánosa. Benne magában újra megjelent Isten szelleme, hogy ama előkészítő művet igazságban teljesítse. Behâ nagyobb mint Bâb. Emez *Kâ'im* (az előálló), Bahâ pedig *Kajjûm* (az állandó); „a ki egykor megjelenik (így jelöli Bâb az ő majdani utódját), nagyobb mint, a ki már megjelent“.<sup>21</sup> Szereti magát *mazhar-vagy manzar*-nak nevezni: Isten nyilvánosságának, a melyben Isten szépsége mintegy tükörben szemlélhető. Ő maga „Isten szépsége“ (*dsemâl*), kinek arcza mint a becsesre köszörült gyöngy, az egek és a földek közt felragyog.<sup>22</sup> Csak ő általa ismerhető meg Isten lénye, melynek kisugárzása ő maga.<sup>23</sup> Hívei tényleg emberfeletti lénynek tekintik s isteni attributumokkal ruházzák fel. Csak el kell olvasni a Brown E. G.-től közzétett áradozó hymnusokat, melyeket neki szentelnek.<sup>24</sup>

A viszály folytán, mely Behâ új szövetségének

hívei és a conservatív bábisták közt kitört, Behâ községével együtt 'Akkába került, a hol tanítását zárt rendszerre fejlesztette, melyet szembe helyezett nem csak a *millat al-furkân*, a korán községével, hanem még a *millat al-bajân*-nal is, az ő reformjára rá nem álló ó bábistákkal is, kik a bajân-on túlmenni nem voltak hajlandók.

Tanítása egy arab és perzsa nyelvű könyvben meg körlevélben van letéve, melyek közül a *Kitâb akdasz* (szent köny) a legfontosabb.<sup>25</sup> Írásbeli kijelentéseit isteni eredetűeknek kívánja elismertetni. „Ez a tábla maga — egyik leveléről mondja — titokzatos írás, a mely öröktől az isteni immunitas kincsei közt őriztetik s a melynek jelei az (isteni) hatalom ujjaival vannak írva, ha tudni akarjátok.“ S e mellett azt a látszatot kelti, mintha megváltó tanításának nem egész gazdagságát nyilatkoztatná ki; mintha néhány esoterikus gondolatot a legkiválógatottabbak részére tartott volna fenn. Az ellenfelek elől is akarja az egyik-másik tanát titkolni. „Nem szeretnők — mondja egy helyütt — ezt a fokot részletesen fejtegetni, mert az ellenség füle reánk irányul, meglesendő, miben szálljanak szembe az igaz, örök Istennel. Mert nem érnek fel a tudomány és bölcsesség mysteriumához, mely attól ered, a ki az istenegység sugárzó napkelte felől jelent meg.“

Az egyetemes szellemnek ez a Behâban megtestesült megnyilatkozása, a mely által az első alapítónak hirdetési állítólag igazi teljesedésüket érték, lényeges pontokban eltörülte a Báb-kinyilatkoztatás művét. A bábismus alapjában csak az iszlám reformját jelenti, ellenben Behâ tovább haladt egy világvallás nagyobbszabású koncepciójához s ennek útján az



emberiség vallásos testvérüléséhez. A mint politikai tanítása a kosmopolitismust vallja — „kitünőség nem azt illeti, ki hazáját szereti, hanem azt, ki a világot szereti“,<sup>26</sup> — szintúgy minden szűkebb felekezetiiséget is levet az ő vallása.

Önmagát a világszellemnek az egész emberiséghez szóló kinyilatkoztatásául tekinti; ily értelemben intézte apostoli leveleit, melyek kinyilatkoztatási könyvének egy részét teszik, Europa és Ázsia nemzeteihez és uralkodóihoz; Amerikára is már ő maga vetette szemét. „Amerika királyainak és a köztársaság fejeinek“ is tudtára adja, „a mit a galamb az állhatatosság ágain turbékol“. Híveinek bizalmát a prophétai ihlettel eltöltött istenember iránt nem csekély mértékben emelte III. Napóleonhoz intézett levele, melyben neki négy évvel Sedan előtt előre hirdette bukását.

Kosmopolita törekvése értelmében arra buzdítja híveit, hogy idegen nyelvek tanulásával készüljenek az emberiség egyetemét, minden nemzetet egyesítő világvallás apostoli hivatására, „hogy a nyelvértők Isten ügyét a világ Keletébe és Nyugatába eljuttassák, hogy az államok és nemzetek közt hirdessék olykép, hogy az emberek lelke feléjük vonzódjék, hogy a korhadó csontok feléledjenek“. „Ez az egyesítés eszköze és a kölcsönös megértésnek meg művelődésnek legfőbb előidézője.“<sup>27</sup> Az egyetemes megértésnek eszményi eszköze szerinte egy egységes világnyelv. Azt kívánja a királyoktól és minisztereiktől, hogy egyezzenek meg valamely fennálló nyelv elismerésében, vagy egy újnak világnyelvvül való alkotásában, melyet aztán a világ minden iskoláiban kellene tanítani.<sup>28</sup>

Minden korlátozást, akár az iszlámét, akár a régi

bábismusét, elvetett. Hirdetését ugyan nem szabadította meg minden mystikus speculatiótól, betű- és számmesterkedéstől, mely az eredeti bábismushoz hozzá tapadt volt. De figyelme legkivált az erkölcsi és társadalmi mozzanatokra irányul. A hadviselést szigorúan kárhoztatja, fegyver használatát csak „szükség esetén” engedi meg; a rabszolgatartást keményen elítéli, minden ember egyenlőségét teszi az új hirdetés magvává.<sup>29</sup> *Szûrat al-mulûk* (királyok szûra)-jának czimzett kinyilatkoztatásában a török szultánt erősen korholja, hogy Stambulban megtûr oly kiáltó vagyoni különbséget a lakosság közt.<sup>30</sup> Reformator módjára nyúlik bele a házasság kérdéseibe, a melyeknek már Báb is sok figyelmet szentelt. Eszménye az egynejűség; de megengedi még a kétnejűséget is — ezt azonban már a többnejűség végső határának tekinti. Megtartja ugyan a válás szabadságát, de megszorítja emberséges követelésekkel. Az elvált feleséggel való második házasságot megengedi, ha az időközben nem ment volt nőül máshoz; ez egyenes ellentéte az iszlám szabályának. Az iszlám t ö r v é n y é t teljesen túlhaladottnak tekinti; ima és rítus számára új formákat alkot; a megrögzött liturgiájú csoportimát (*szalât al-dsamâ'a*) megszünteti; mindenki egyéni elkülönöttségben (*furâdâ*) imádkozik, csak a halotti ima végzendő továbbra is együttesen; a *kibla* (imairány) nem Mekka felé fordul, hanem arra, hol az időzik, ki Isten megnyilatkozásaként megjelenik; ha ő fordul, fordul a *kibla* is, míg valahol szilárdul megállapodik. Igen behatóan ajánl tisztaságot, mosdást, fürdést mint vallásos kötelességet, a mellett óv a perzsák fürdőintézményeitől, melyeket különösen tisztátlanoknak tüntet fel.

Azokat a korlátozásokat, melyeket az iszlám a hívőkre ró, a nélkül, hogy a részleteket külön felsorolná (csak néhány ruházkodási törvényt említ külön), egy tollvonással eltörli: „Mindent szabad tennetek, a mi a józan emberésszel nem ellenkezik.”<sup>31</sup> Mint elődje, ő is fáradhatatlan az ‘ulemâk elleni harczban, kik Isten akaratát elcsavarják és hátráltatják. De inti híveit, hogy vallásbeli ellenfeleikkel vitákba ne bocsátkozzanak. Hivatásszerű papi állást a Behâi vallás nem ismer. Ennek az egyháznak minden tagja folytasson productiv, a társadalomnak hasznos keresetet, az arra termettek pedig legyenek díjazás nélkül a községnek vallásos oktatói.<sup>32</sup> A czéhszerű prédikatori tiszttel-törlését avval szemlélteti, hogy a gyülekező helyeken megszünteti a szónoki emelvényt (*minbar*).<sup>33</sup>

Azt várhatnók, hogy Behât a politika terén a szabadelvűek táborában találjuk. Ebben csalódunk. Sőt inkább avval lep meg, hogy a politikai szabadság ellen küzd. „Látjuk, hogy számosan a szabadságra vágnak s vele hivalkodnak: ezek nyilván tévednek. A szabadság következéseiben zavart okoz, melynek tüze el nem alszik. Tudjátok meg, hogy a szabadságnak eredete és mivolta állatias; az embernek törvény alatt kell állania, mely őt a saját vadságától s a hitszegők ártalmától megóvjá. Valóban a szabadság eltávolítja az embert az erkölcs és tisztesség követelményeitől“, s így tovább folytatja nyilván reakcios fejtegetéseit.<sup>34</sup> Behâ hívei nem is helyeslik a török és perzsa politikának szabadelvű fejlődését; hibáztatják, hogy a szultánt és a sáht megfosztották trónjától.<sup>35</sup>

Behâ Allâh halála után (1892 május 16.) küldetése, a barátok (*ahbab*) csak igen csekély számának ellenzése mellett, átszállott fiára és utódjára ‘Abbâsz



efendire, a kit 'Abd al-Behâ-nak vagy *ghușzn a'zam* (nagy ág)-nak neveznek.<sup>36</sup> Ez egyetemesen fejleszt atyjának eszméit. Mindjobban a Nyugat művelt gondolkodásának formáihoz és céljaihoz szabja; azokat az ábrándos játékokat, melyek a megelőző fokozatokban még hozzátapadtak, lehetőleg enyhíti, bár még teljesen nem mellőzi. Bőségesen hasznát veszi 'Abbász az Ó- és Új-Testamentom írásainak, melyeket saját céljaira idézni szeret. Evvel oly szélesebb körökre igyekszik hatását kiterjeszteni, melyek még nem tartoztak atyjának hívei közé.

A propaganda ugyanis 'Abd al-Behâ fellépte óta figyelemre felette méltó eredményeket ért el. Számos amerikai hölgy (néhányuknak neve a jegyzetekben található) oda zarándokolt a Karmel tövébe a perzsa próphétához, hogy az ő szájáról nyugati hazájukba vigyék az üdv szavait, melyeket hirdetőjük közvetlen közelében lestek el. 'Abbász efendi tanairól a legjobb tudósítást egy nőnek, Miss Laura Clifford Barney-nak köszönjük, a ki hosszabb ideig élt 'Abbász közelében s előadásait gyorsírással feljegyezte, hogy mint az új Behâ-tan megbízható foglalatját áthozza Nyugat világának.<sup>37</sup>

Most már a Báb-bal megindult mozgalom nem viselheti többé megindítójának nevét. Újabb időben inkább szeretik s méltán, Mîrzâ Muhammed 'Alî tanának ezt a folyvást terjeszkedő, versenytársait viasztorító kisarjadását a *Behâ'ijje* névvel jelölni, így nevezik magukat a hívők maguk is, megkülönböztetésül a maradi Bajân-vallók jelentéktelen maradványától, a mely más vezetés alatt áll.

A Behâ'ijjét kitüntető egyetemes jelleg híveket szerzett neki nemcsak mecsetekből, hanem egyházak-

ból, zsinagógákból, a tűz templomaiból is. Újabb időben már nyilvános istentiszteleti gyülekezőházak nyitottak Askâbâdban, a perzsa határ közelében, orosz Turkesztánban, a melyet nemrég a Behâ'ijje lelkes európai tolmácsa, Hippolyte Dreyfus, írt le.<sup>38</sup> Másrészt a *Behâ'ijje* nevével takarózik a vallásbeli szabadgondolkodás is, a mely teljesen elveti az iszlám pozitív tartalmát. A mint egykor a *zindîk* név, mely eredetileg a parszi és manichaeus hitfölfogáshoz hajló muszlimokat jelölte, mint később a *failaszûf* (philosophus), újabban pedig a *farmaşzûn* (franc-maçon) név tekintet nélkül a correct iszlámtól való elpártolás egy határozott módjára, általában a szabadgondolkodóra vonatkozik, úgy manapság Perzsiában a Behâ'i nevezés nem éppen a Bâbî-hitnek ehhez a legújabb alakulatához való tartozást jelöli, hanem — mint Rev. F. M. Jordan megfigyelte — „sokan azok közül, kiknek ez a név jut, tényleg nem egyebek, mint pusztán „irreligious rationalists“.<sup>39</sup> Minthogy ezen hit vallóinak Perzsiában és más muszlim országokban is nagyon is okuk van, hogy teljesen anti-muhammedán meggyőződésüket a nyilvánosság előtt titkolják s a *takijja* elvét gyakorolják, bajos volna akár csak megközelítően helyes statistikát adni a Bâbismus mindkét formájának híveiről. Rev. Isaac Adams, a Bâbî-viszonyok egyik legújabb ismertetője, alighanem túlmagasan teszi számukat magában Perzsiában három millióra; hisz' ez közel harmadrésze volna az ország összes lakosságának.

Ekként a Bâbismus, Behâ'ijjévé való fejlődésével, valóban a propaganda phasisába lépett. Tanítói és hívei komolyan levonják annak a meggyőződésüknek következéseit, hogy ők nem az iszlámnak alkotják

egy szektáját, hanem egy világot átfogó tanításnak megjelenítői. Propagandájuk nemcsak az iszlámvallók távol köreit (Indochináig) ragadta meg, hanem nevezetes sikerrel halad mindinkább az iszlám határain túl. Hisz az 'akkai prophéta Amerikában — sőt állítják, Európában is — buzgó híveket talált még a keresztények között is.<sup>40</sup> Chicagóban is már az ottani behâiták vallásos gyülekezőházat készülnek alapítani; mikorára ezek a lapok nyilvánosságra kerülnek, ez a szándék talán már tettre vált.<sup>41</sup>

Zsidó rajongók is felkutattak az ótestamentomi könyvekben oly helyeket, melyeken a prophéták előre hirdették Behât és 'Abbâszt. A hol csak szó van „Jahve fényéről“, mindannyiszor a világmegváltó Behâ Allâh megjelenése értendő rajta. S igen termékenyek a vonatkozások a Karmel hegyére, a melynek szomszédságában a XIX. század végén Isten fénye az egész emberiségnek fölragyogott. Nem is mulasztották el, hogy Dániel könyvének látomásaiból<sup>42</sup> kiokoskodják a Bâb-bal meginduló mozgalom megjövendölését és időmeghatározását. A Dániel 8, 14-beli említett 2300 (év-) nap az ő számításuk szerint a közönséges időszámítás 1844. évével telik le, avval az évvel, melyben Mîrzâ Muhammed 'Alî magát Bâb-nak nyilvánította s amelylyel a világszellem megnyilatkozásainak új phasisába lépett.

'Abbâsz efendi fölléptével a bibliaalkalmazás megint egy lépéssel tovább ment. Őróla szól a hirdetés, Ő „a gyermek, a ki nekünk született, a fiú, a ki nekünk adatott“, „a kinek vállára tétetett a fejedelmi méltóság“, s a ki a többi csodálatos jelzöt viseli, melyeket Ezsajás 9, 5 fölsorol. Módomban van ezeket a bibliai bizonyításokat egy behâita rajongó szájából hallanom,



a ki eredetileg orvos volt Teheránban, néhány évig Budapesten lakott, hitének itt akart híveket toborozni, mert erre sajátosan a hazánkban érezte magát hivatva ; ime további példa, hogy az új behâ-isták iszlámon kívüli propagandája nemcsak Amerikára irányul.

11. Egészen különleges helyet India igényel, ha az iszlám fejlődéstörténeti mozgalmait vizsgáljuk. Ebből a talajból az iszlám ezen tartományának sajátos néprajzi viszonyai folytán a vallásalakulás oly eredményei álltak elő, melyek a vallástörténelmi elmélkedést igen termékeny gondolatokra serkentik, de a melyekbe itt természetesen csak korlátolt mértékben bocsátkozhatunk.

Habár a XI. századi ghaznavida hódítás érzékeny sebeket ejtett is a régi ind culturán, a régi vallásformák mégis az iszlám uralma alá került India közepette mindmáig fönmaradtak eredetiségükben. Akármily gazdagodást köszön is az iszlám a Brahma-községéből hozzá nagy számban áttérteknek, a korán mégsem szorította ki a védákat. Sőt az iszlám Indiában inkább, mint bárhol másutt, volt kénytelen, hogy türelmességét idegen cultusok iránt nagy mértékben gyakorolja. A népesedési viszonyok itt az iszlámot arra kényszerítették, hogy megkerülje azt az alaptörvényét, mely ugyan a monotheista vallások iránt a legteljesebb türelmet követeli, ellenben elrendeli, hogy a meghódított országokban a bálványimádás kiméletlenül megsemmisítendő. Indiában a bálványtemplomok, ámbár az erélyes és az iszlámért buzgolkodó ghaznevida Mahmûd pusztító hadat indított ellenük, mégis fönmaradtak az iszlám uralma alatt is. A hindu vallásokat hallgatólag bele kellett vonni az *ahl al-dzimma* (oltalom alatt állók) jogkörébe.<sup>43</sup>

India kaleidoskopszerűen tarka vallási világa közt és a mellette meggyökerezett iszlám közt változatos kölcsönhatások fejlődtek ki.<sup>44</sup> A hinduk, tömeges áttérésükkor, társadalmi fölfogásaikból egyetmást átvittek iszlámbeli életükbe is.<sup>45</sup> A vallásos élet terén itt egészen sajátos jelenségekkel találkozunk. Az iszlám alapfogalmai ind eszmék értelmében formálódnak át. Meglepő példa rá, bár nem jellemzi a közfelfogást, az a fogalmazás, melyben a muszlim kettős credo India egy muhammedán fejedelmének érmein föltünik: „A meghatározhatatlan, az egyetlen, Muhammed az ő avatárja.”<sup>46</sup> Tág teret nyitott a hindu befolyásnak az iszlámra a muhammedán szentek cultusa, a melyben az ind elem mindennapi érvényre jutott s főként az ind sí'iaság figyelemre nagyon méltó jelenségeket idézett elő. Ind istenségek muhammedán szentekké lesznek s ind szent helyek önkénytelenül muszlim értelemben magyaráztatnak.

Hódításainak egy területén sem mutatja föl az iszlám pogány elemek fönnmaradásának oly felötlő példáit, mint épp Indiában és a vele kapcsolatos szigetvilágban. Ezen a téren valóban pogány-muszlim valláskeverésnek jelenségei tolulnak elénk: csupán formaszerű Allah-cultus mellett, egész fölszínes koránföľhasználás mellett, az iszlám szokásainak egész értelmetlen gyakorlása mellett közvetlenül tovább él a daemonok és halottak cultusa, élnek egyéb animistikus vallásos szokások. Ennek a synkretizmusnak megfigyelésére termékeny mezőt tárnak föl a keletindiai szigetvilág lakossága közt fejlődött iszlám jelenségei, a melyekről épp ebből a szempontból alaposan tájékoztatnak Snouck Hurgronje C. és Wilkinson R. J. fontos művei.<sup>47</sup> Az ind szárazföldről



nemrég Arnold T. W. tanulságos jelentést tett arról, hogy India különböző részei muszlim lakosságának alsóbb osztályai továbbra is imádják a hindu istenekeket és gyakorolják a hindu rítusokat.<sup>48</sup>

A szunnaért buzgolkodóknak, a kik vahnâbita eszméktől indítva az iszlám megtisztítására törekszenek, ilykép az iszlám Indiában hálás munkateret nyit. Két irányban nyílik terük messzire ható tevékenységre: egyrészt, hogy megtisztítsák az iszlámot a hindu pogány képzetekből alakult szentektől s a cultusukhoz kapcsolódó vallási szokásoktól, másrészt, hogy az ind lakosságnak az iszlámtól csak fölszínesen érintett rétegeiben hittérítő tevékenységet fejtsenek ki.

Egy század óta érik Indiában az iszlámot ezek a hatások. Arábiából a vahnâbita mozgalom eszméi az iszlám erre a területére is áradtak. A mekkai zarándoklás közben folyó érintkezések, ily alkalommal nyert tapasztalatok mindenkor hatalmas eszköznek bizonyultak vallásos erők ébresztésére, újonnan fölmerült törekvések elsajátítására s ezeknek az iszlám távol vidékeire való átplántálására. Csöndes elméleti előkészítés után az ily ösztönzések Indiában erélyes kifejezést nyertek a Barêliből való *Szajjid Ahmed*-ben, a ki a XIX. század első negyedében a vahnâbita gondolatokat a muszlim India különböző tájain terjesztette, s az iszlámnak megtisztítását az éppen itt a szentek cultusában és babonás szokásokban oly kirívóan jelentkező *sirk* től kapcsolta össze a hinduk között gyakorolt hittérítéssel, melyet hívei módfölött sikeresnek tüntetnek föl.

Az ős iszlám helyreállításáért való lelkesedésében nagyszámú híveit még vallásháborúba (*dsihâd*) is vezette, a melynek legközelebbi céljául az Észak-Indiában



elterjedt Szikh-szekta elleni küzdelem kínálkozott, a mely szektáról mindjárt szólnunk kell. Ezen sikertelen háborúban lelte halálát 1831-ben. Jóllehet a kalandos dsihâdvállalkozás és a vele kapcsolatos politikai kísérletek Ahmed halálával véget értek, a tőle megindított belsőiszlámi vallásos mozgalom az ind iszlámban halála után is tovább tart.

Ahmed tanának apostolai Indiában különböző neveken, ha nem is vahhâbita lobogó alatt, a hindu szokásokba merült névleges muhammedánok tökéletes iszlamosítása érdekében működtek, megnyerték őket az iszlám törvényének, továbbá összegyűjtötték a szunna-hívők csoportjait, a melyek elágazásai még gyarapítják Indiában a szekták számát. Ezeknek egy kiváló köre azt a törekvéseikre jellemző nevet viseli, hogy *farâ'idijja*, azaz „a (muszlim) vallásos köteleességekhez ragaszkodók”.<sup>49</sup> Ez a vahhâbita szunna-elvekben gyökerező hitújító mozgalom megtalálta irodalmi foglalatját Barêli-i Ahmed hű társának, a Delhi-ből való *Maulavî Iszmâ'îl* ma is sokat olvasott könyvében. *Takvijat al-îmân* (a hit erősítése) címén erélyesen küzd minden *sirk* ellen s vissza akarja vezetni az iszlámvallókat a *tauhid*-hoz (egyistenvallás).<sup>50</sup>

12. Valamint az indiai iszlám nem bírt elzárkózni a honi vallások befolyása elől, szintúgy másrészt az iszlám istenfölfogása nem maradt hatás nélkül az ind cultusok hiveire. Ebben az irányban módfelett nevezetes synkretistikus jelenségek mutatkoznak, melyeknek ugyan nagyobb a jelentőségük a hinduizmus fejlődésének szempontjából, de a melyek mellett az iszlám kutatója, annak hatásairól lévén szó, sem mehet el figyelem nélkül.

Megfigyelték, hogy a XIV. század végén és a XV.

elején muszlim elemek áradnak be a hinduk vallásos világába. Ily befolyások kivált egy *Kabîr* nevű takácsnak tanítása folytán érvényesültek, ez a Râmananda-iskola tizenkét apostolának egyike, a kit úgy az iszlámvallók Indiában, mint a hindu hívek szentként tisztelnek.<sup>51</sup> Evvel kapcsolatban muszlim szûfî eszmék is visszaáradnak abba a körbe, a melyből eredetileg egyik forrásuk fakadt volt.

De nem szabad elhallgatnunk, hogy ezeknek a behatásoknak közelebbi meghatározása egyelőre még vitás kérdés. Grierson tanár, Indiának egyik legilletékesebb kutatója, ezeket a jelenségeket keresztény eszmék befolyására vezeti vissza s tagadja, hogy itt az iszlám is közrehatott. Mi természetesen nem vagyunk illetékesek, hogy állást foglaljunk ebben a kérdésben, a mely az angol Royal Asiatic Society 1907. évi közgyűlése vitájának legérdekesebb tárgyát tette.<sup>52</sup> De ebben a kapcsolatban lehetetlen arra nem utalnunk, hogy igen figyelemreméltó helyről megállapították az iszlám befolyását.<sup>53</sup>

Hindu-muszlim synkretismusnak tekintik továbbá a Kabîr egy tanítványától, *Nânak*-tól Észak-Indiában alapított *szik*h vallást, melynek irodalma nemrég Macauliffe M. A. hatalmas művével (6 kötet, Oxford, Clarendon Press) gazdagodott. Ugyancsak a muszlim szûfismus hatása alatt, mely azonban ezúttal buddhista elemekkel elegyedett, eszelte ki az *Adi Granth* szerzője azt a vallásos világnézletet, a melyben a hinduizmust és iszlámot egyesíteni kívánta, melylyel — mint a hogy ezt Pincott Frederic feltünteti — „eszközt akart találni annak a szakadéknak áthidalására, mely a hindukat a próphétahívóktól elválasztotta”.<sup>54</sup> Legjelentősebb vonása, hogy a szûfik monista világ-

felfogása visszaszorítja a polytheismust. Igaz, Nânak műve, utódjai alatt, még társadalmi tekintetben is elhomályosult s az ő rendszerének hívei meg az iszlámvallók kölcsönös érintkezései folyamán fellobbanó harcok<sup>55</sup> szinte feledtetik, hogy a szikh vallás alapítója az ellentétek kiegyenlítésére való törekvésből indul ki.

Még későbbi időben is észlelhető az ind szekták életében az iszlám hatása. A XVIII. század első felében egy a bálványimádás ellen küzdő hindu szekta (*Ram Szanaki*) keletkezik, melynek cultusa némi hasonlóságot mutat az iszlám istentiszteletével.<sup>56</sup>

13. Visszatérünk annak a ténynek mérlegelésére, hogy India az ott kifejtett vallásos jelenségek változatos gazdagságával a kutatónak az összehasonlító vallástudomány iskolájául kínálkozik, — ilyenül valószínűségben szolgált is.

Az alkalom, mely itt a vallások összehasonlító megfigyelésére nyílik, egyúttal könnyen adhatott módot új vallásalakulatok kigondolására. Iszlámtörténeti szempontból itt kivált az egyik ily alakulat említendő, mely a vallásoknak Indiában feltáruló világának elmélkedő észleléséből sarjadt ki.

Alapítója az ind uralkodó *Abulfath Dselâledîn Muhammed*, a ki a történelemben az *Akbar* (a nagy) díszjelzőjével ismeretes, a kinek uralkodói tevékenysége az európai irodalomban schleswig-holsteini Frigyes Ágostban, Noer grófjában találta történetíróját (1881) s nemrég (1908-ban) Garbe R. tanár tübingai rectori beszédében újra méltánylóját. Müller Miksa egyszer Akbar császárt az összehasonlító vallástudomány első képviselőjének magasztalta. Igaz, az előzetes munkálatot elvégezte már későbbi ministere *Abulfadl al-*



'*Allâmî*, a ki művében az Akbar-nâme-hen emléket állított fejedelmének. Már Akbar előtt adta magát a különböző vallásformák tanulmányára s a positiv iszlámon túlmenő vallásforma alkotásáról elmélkedett.<sup>57</sup> De csak Akbarnak volt az a hatalma, hogy vallásokat összehasonlító elmélkedése eredményeit egy államilag pártolt intézményben megtestesítse. Ámbár ifjúsága fogyatékos nevelkedése folytán magasabb művelődési érdekekre<sup>58</sup> kevésbé látszott előkészítve, mégis a Tamerlan nemzetségéből való ezen fejedelem nevéhez — a nagymogulok nemzetségének uralkodása (1525—1707) az indiai muszlim cultura virágkora — egyike a legjelentősebb epizódoknak fűződik az indiai iszlám történetében a XVI. század vége felé. A vallásos lélek bensőbb érzései iránti érdeklődését és fogékony-ságát ez a nagytehetségű fejedelem már avval is bizonyította, hogy alacsony szolga áruhájában távol útnak indult, hogy az édes hindu énekesnek, Hari-dâszának vallásos költeményeit meghallgassa. Lelkének ezen irányánál fogva Akbar élt avval a bő alkalommal, melyet neki birodalmának változatos vallási viszonyai nyújtottak, hogy a különböző hitvallások művelt képviselőitől okulást szerezzen. Vitatkozásokban, melyekre a legkülönbözőbb színezetű theologusokat összegyűjtötte, lelkében megszilárdulhatott a meggyőződés, hogy ezen vallások mindegyike relativ értékű. Mindenekelőtt megrendült az a hite, hogy üdvözülni csak az ő vallásában, az iszlámban lehet, a melynek egyébként csak szûfi alakulatában vett egyéni részt.

Egyrészt tehát kiterjedt birodalma különféle hitű lakóinak korlátlan cultusszabadságot biztosított (1578 táján), másrészt önmaga új vallásformát gondolt ki, a mely külsőleg még az iszlámhoz kapcsolódik, alap-

jában azonban ennek teljes megdöntését jelenti. Készséges udvartudósokkal a fejedelem elismertette magát *mudstahid*-nak, azaz oly theologusnak, a kit az iszlám felfogása szerint megillet az a jog, hogy önálló tanokat állapítson meg; így felvértezve azután a hitnek oly rendszerét alkotta, a melyben az iszlám dogmái és formái teljesen értéktelenekül tűnnek fel; helyükbe a *tauhiid ilâhî* (monotheismus)-nak jelölt császári vallás középpontjába az erkölcsi rationalismus lép, a mely a léleknek az istenivel való egyesüléséről szóló szûfi eszmében csúcsosodik ki. Ritualis gyakorlatában megérezni a fejedelem zarathustrai tanácsosainak hatalmas befolyását, a kiknek perzsa hazájában elnyomott vallása ind földön otthont talált és India vallásos életének tarkításához hozzájárult. Felöltö vonása ennek a vallásformának, melynek legfőbb papja maga a császár volt: a világosságnak, a napnak és a tűznek cultusa.

Akbar vallása nem reformálja, hanem tagadja az iszlámot, ennek hagyományaival oly élesen szakít, mint a hogy maga az iszmâ'ilijsa sem merte. De nem vesszük észre, hogy az iszlám fejlődésére mélyebben hatott volna. Úgy látszik, nem lépte át az udvari köröknek és az értelmiség legmagasabb csúcsainak határát. Nem is élte túl az alapítóját. A mint az ókorban az egyiptomi vallásnak reformja, melylyel a fenkölt lelkű IV. Amenophis pharao megajándékozta birodalmát, hozzá volt fűzve az ő létehez s halála után átengedte a teret az ősoktól örökölt cultusnak, szintűgy Akbar vallásos alkotása is csak addig tartott mint az élete. Akbar halálával (1605) az ortodox iszlám minden megrázkódás nélkül foglalja vissza régebbi uralmát s csakis az Anglo-Indiában



legújabbán brahmanok és muszlimok közt megindult rationalista mozgalmak emlékeznek meg Akbarról, mint annak a törekvésnek előkészítőjéről, mely a brahmanismust, parszismust és iszlámot közelebb akarja egymáshoz hozni.<sup>59</sup>

14. E ponton az indiai iszlám fejlődésének egészen modern phasisához érkeztünk el.

Midőn az iszlámvallók milliói európai gyarmatosítás és hódítás folytán nemmuszlim uralom alá jutottak, a nyugati művelődéssel szorosan érintkezésbe jutottak s a külső élet újkori fejlődésében, kezdtek résztvenni. Ez által mélyen átalakult a műveltek felfogása az átörökölt vallásos eszmékről és szokásokról, a melyek mindjobban sürgették kiegyenlítésüket a megváltozott viszonyokkal. Hozzáláttak, hogy az alapvető lényegét kritikailag különválaszszák a történelmi járulékoktól, a melyeket amannál könnyebben áldoznak fel a művelődés követelményeinek. Emellett másrészt az a szűkséglet is állott elő, hogy az iszlám amaz alaptanainak culturértékét apologetikusan megvédjék az idegen világnézet ellen, hogy az iszlám tanításait igazolják a váddal szemben, mely művelődésellenes voltukat vitatja, s hogy bebizonyítsák, mennyire alkalmazkodnak rendelkezései minden korhoz és minden néphez.

Ezt az apologetikus tevékenységet ugyan mindig az a nemes törekvés indította meg, hogy a tiszta bűzát elkülönítsék a pelyvától, de keresztül vonul rajta egy irányzatos rationalismus, mely a történelmi kritika követelményeinek nem tehet mindenkor eleget. Ezek a rationalistikus törekvések, melyek az iszlám gondolkodását és életét össze akarják egyeztetni a reájuk beható nyugati cultura igényeivel, Indiában nagyrészt iszlámvalló fenkölt szellemekben



érvényesültek és erősödtek. *Szejjid Amîr 'Alî, Sir Szejjid Ahmed Khân Bahâdur* a muhammedán világ más tiszteletgerjesztő egyéniségeivel egyetemben vezették ezt a szellemi mozgalmat, mely az iszlámot újjá szervezi, melynek eredményei az indiai iszlám serényen haladó művelődésében nyilvánvalók s a mely hivatva van bebizonyítani, hogy az iszlámnak, már mint ebben a rationalistikus formájában, van joga élnie a korszerű cultura áramlatainak közepette.

Ezek a törekvések, melyeket a régin csüngők az új mu'tazilának szeretnek nevezni, theologiai és történelmi értekezések, könyvek és folyóiratok gazdag irodalmában angolul és India egyéb nyelvein fejeződnek ki s már tekintélyes muszlim társulatokat teremtettek, a melyek azt a megújított iszlámot megtestesítik s nyilvánosan képviselik. Minden fokú számos iskolát alapítottak, a melyek közül az első hely Aligarhnak a muszlim fejedelmek bőkezűségétől gyarapított főiskoláját illeti meg. A már említett Aga khân is, az iszmâ'ilijja maradványainak feje, gyámolítja ezt és számos más nevelő-intézetet.

Ez a legelőbb Indiában fellépő muszlim modernismus ezen vagy más behatás alatt eleinte ugyan kisebb erővel megragadta a muszlimok vallásos gondolkodását más országokban is (Egyiptomban, Algierban, Tunisban s főként az orosz hatalom alatt álló tatárok közt.)<sup>60</sup>

A muhammedán világ különböző köreiből a vallásos élettel benső kapcsolatban fejlődő művelődési törekvések mindenestre magukban hordják egy új alakulás csiráit; hatásuk alatt talán theologiájuk is az iszlám forrásainak tudományos, történelmi vizsgálásához küzd fel magát.

15. Ilyen értelmi áramlatok közepette fejlett ki Indiában az iszlám legújabb szektája, melynek komoly megítélése egyelőre még nehézséggel jár. Ennek az *Ahmedijja*-nak alapítója, a Pendsâb Kâdhiân nevű helyére való *Mirzâ Ghulâm Ahmed*, új vallását azzal a felfedezésével hozta kapcsolatba, hogy Jézus autentikus sírja a Khânjâr-úton, Szringarban, Kasmîr mellett található s azonos az egyébként ismeretlen szent Juszaszaf-ról elnevezett sírral, mely valójában feltehetőleg buddhista eredetű. Jézus, így vallja az Ahmedijja, megmenekült jeruzsálemi üldözői elől, vándorlásain kelet felé tartott s itt halt meg. Evvel a felfedezésével, melyet irodalmi bizonyítékokkal támogat, Gh. Ahmed a Jézus életben maradásáról vallott keresztény, valamint muhammedán hagyomány ellen fordul. Ő maga, Ahmed, a Jézus „szellemében és erejében“ a világ hetedik évezredére megjelent messiás s egyúttal a muszlimoktól várt Mahdî.

Egy muhammedán hagyomány azt tartja, hogy Isten a hit erősítésére minden század elején férfiút támaszt, a ki az iszlám vallását megújítja. Szunniták épp úgy mint sî'iták buzgón sorolják fel azokat az embereket, kiket egy-egy század „felújítóinak“ ismernek el. Ezeknek a férfiaknak utolsója maga a Mahdî lesz. Ily igénynyel lép fel Ahmed mint a XIV. század elején Istentől küldött vallásújító. Evvel a kettős címmel, hogy ő az újra megjelent Jézus s egyúttal a Mahdî, mihez a hinduk részére még az *avatar* jellegét is kapcsolta, nemcsak az iszlámnak azt a reményét akarja megtestesíteni, hogy meghódítja a világot, hanem azt is akarja kifejezni, hogy egyetemes küldetése az emberiség összességének szól.

Legelőször 1880-ban lépett fel; de csak 1889 óta



toborzott komolyan híveket s prophétai hivatásának igazolására jelekre és csodákra, valamint megvalósult prophétai hirdetésekre hivatkozott. Mahdî voltának bizonyítékaul egy nap- és holdfogyatkozás szolgált neki 1894 ramadhanjában; a mohammedán hagyomány ugyanis azt tartja, hogy a Mahdî megjelenését hasonló égi tűnemények jelzik. De egyben különbözött az ő Mahdî-törekvése az iszlám általános Mahdî-eszméjétől: küldetésének békés jellegében. Az orthodox iszlám Mahdî-ja harcos, ki a hitetlenek ellen fegyveres kézzel küzd s vérrel jelöli útját. A sí'iták többek közt azt a címet adják neki, hogy *szâhib al-szejf*, „a kard embere.“<sup>61</sup> Ellenben az új prophéta a békének fejedelme. Ő a *dsihâd*-ot (a vallásháborút) törli a muszlim kötelességeinek sorából s híveinek lelkére köti a békét és a türelmességet; kárhoztatja a vakbuzgóságot s azon van, hogy híveiben általában culturát kedvelő szellemet ébresztszen.<sup>62</sup> Abban a credo-ban, melyet a maga községe részére megállapított, nagy súly esik a muszlimnak erkölcsi erényeire. Az emberiséget az által akarja regenerálni, hogy megváltja a bűn kötelékeitől s megszilárdítja Istenben való hitét. De e mellett követeli, hogy megtartsák a muhammedán főkötelességeket. Hirdetéseiben Ó- és Új-Testamentomra, koránra és hiteles hadîth-ra hivatkozik. Azon van, hogy külsőleg mindig megóvja a megegyezést a koránnal, de a hagyományok irányában igen bizalmatlan, azoknak hitelességét bíráló alá fogja. Ebből némi eltérés ered az orthodox iszlám ritusától, a mennyiben ez hadîth-on alapul.

Propagandája egy nevelő intézménynyel is kapcsolatos, — ebben hely jut a héber nyelvnek is. Azt hiszik, hogy 1907-ig az új Mahdî községe 70.000



lélekre rúgott; kivált hatáskörének európai műveltségtől érintett muszlimjai közt talált számos hívet. A Mahdî termékeny író is volt. Több mint hatvan theologiai iratban arab és urdu nyelven fejtette ki tanítását a muszlimok részére s adta elő a bizonyítékokat küldetésének igaz volta mellett. A nem keleti világra Ahmed egy angolnyelvű folyóirattal, a „Review of Religions“ által igyekezett hatni.<sup>63</sup>

Ahmed Kâdhijânî 1908 május 26-án Lahore-ban halt meg; Kâdhijânban (Lahoretól 70 angol mérföldnyire) temették el. Síremlékére e feliratot vészték: Mirzâ Ghulâm Ahmed *mau'ûd* „M. Gh. A. a megjövendőlt messiás.“ Végső rendelkezésében gyülekezete kormányzatát egy szabadon választandó tanácsra (endsumen) bízta, mely a mindenkori khalifát, az Ahmedíja felekezet szellemi fejét választás útján jelöli ki. Mulvi Nûreddîn-nak hívják első utódját. Az idők végeztével Ahmed ivadékából fog kikerülni egy újabb világ-megváltó mahdî.<sup>64</sup>

Ezt tekinthetjük a legújabb szektajelenségnek az iszlámon belül.<sup>65</sup>

16. Végül meg kell még emlékeznünk az iszlám-vallók némely köreiben megindult áramlatról.

Már a multban sem volt hiány oly törekvésekben, melyek a szunniták és sí'iták közti szakadás áthidalására irányulnak. Annál a számos árnyalatnál fogva, mely az iszlám e két alakulata közt átmenetet mutat, a szakadásnak következményei csak ott lettek határozottan nyilvánvalók, a hol a sí'itaság uralkodó államegyházzá szervezkedett, tehát a sí'ita államokban, — már pedig ilyen az iszlám történetében nem sok alakult. Az ilyen állami szervezetekben (252. l.) a sí'a más országok szunnita alakulatával szemben

mint szabott, kifelé védekező egyházi közösség érvényesülhetett.

Hogy jelenleg Perzsia a sí'itaság bástyája, az a Szeferivî-dynastiának ottani uralmára (1501—1721) vezetendő vissza; ez régebbi sikertelen kísérletek után<sup>66</sup> a sí'át a perzsa birodalomban, ellentétül a szomszédos török birodalommal, uralkodó vallásformává emelte. De ennek a dynastiának bukása után Nâdirsâh, a nagy hódító, békét kötve Törökországgal, azon munkálkodott, hogy a két szektát egyesítse; ez a vállalkozás azonban megindítójának halálával (1747) dugába dőlt. 'Abdallâh b. Huszejn al-Szuvejdî (szül. 1104/1692, meghalt 1174/1730)<sup>67</sup> szunnita theologusnak most már nyomtatásban is hozzáférhető feljegyzései megőriztek részünkre egy nevezetes egykorú documentumot a két rendbeli theologusoknak Nâdirsâh-tól egybehívott zsinatáról, a melyen az a megegyezés történt, hogy a sí'itismus a szunnita iszlámnak négy orthodox ritusához mint ötödik orthodox madzhab csatolandó hozzá.<sup>68</sup> Ezen megegyezés folytán már-már arra került a sor, hogy Mekkának szent területén is a négy orthodox ritusnak ott fennálló helye (*makâm*) mellé egy ötödik makâmot emeltek volna a Dsa'farî néven egyenjogúnak elismerendő sí'ita ritus részére: már pedig ez lett volna legfőbb szentesítése a sí'ita iszlám orthodox bekebelezésének. De mindez csakhamar rajongó utopiának bizonyult. Örökölt gyűlölségük miatt a két szekta theologusai a sah halála után nem ragaszkodtak annak türelmes törekvéseihez.

Későbbi korban (a XIX. század első felében) azt látjuk, hogy a Kaukázusban múltan összeforr a két szekta az elnyomó elleni közös szabadságharcban Sâmil (a helyes kiejtés: Samvîl, Sámuel) és



murîdjai alatt. De ez hazafias és nem theologiai jelenség.

Az utolsó évtizedekben sokat megvitatott mozgalom, melyet a paniszlámismus néven annyiszor majd veszélynek majd kísértetnek rajzolnak, muhammedán körökben sokfelől azt a gondolatot ébresztette, hogy a szekták eltéréseit az egységes összeforrás érdekében kiegyenlítsék. Paniszlámi törekvésektől távol, inkább a korszerű művelődési mozgalmak szolgálatában, ily egységesítő eszmék az oroszországi iszlám területén merültek fel, a hol legújabb időben a muszlim lakosságnál nem egy jele mutatkozik az egészséges haladásnak. Szunniták részt vesznek az istentiszteleten a sí'íta mecsetekben s Astrachanban a prédikátornak ily szavát hallgathatják: „Csak egy iszlám van; pusztán a philosophusoknak és a görög szokásoknak gyászos behatása alatt idézték elő a magyarázóknak vitatkozásai az 'abbaszidák korában a szakadást“. S ugyanezen az istentiszteleten az előljáró imám Haszannak és Huszejn-nek, a sí'iták két vértanú alakjának magasztalását összekapcsolja a khalifának dicséretével, kinek pedig nevét a valódi sí'íta a vakbuzgó gyűlölség érzésével és az átok szavaival szokta kísérni.<sup>69</sup>

1906 augusztus 23-án egy muszlim congressus Kazanban a tanuló ifjúság vallásoktatásának kérdésével foglalkozott. Elhatározták, hogy csak ugyanaz a tankönyv használható szunniták és sí'iták részére s hogy a tanítók egyaránt választhatók ennek a két szektának mindegyikéből.<sup>70</sup> A sí'íta és a szunnita fiataloknak közös vallásoktatása azóta már átment a gyakorlatba is. Hasonló jelenségek a két ellentétes szekta közeledéséről legújabbban társadalmi téren is felmerültek



Mesopotamiában, Nedsef sí'ita tekintélyeinek jóváhagyásával.<sup>71</sup>

De ezek egyelőre még csak szórványos jelek s ha tekintettel vagyunk egyéb ellentétes mozzanatokra is, mindezideig kétségesnek kell tekintenünk, vajjon a bennök kifejeződő gondolkodás képes lesz-e tágabb körökre is terjedni.

---

## JEGYZETEK AZ I. FEJEZETHEZ.

### Muhammed és az iszlám.

<sup>1</sup> Inleiding tot de Godsdienstwetenschap II. sorozat, 9. felolvasás (hollandus kiadás, Amsterdam 1899), 177. és kk.

<sup>2</sup> Ezt a synkretistikus jelleget nem rég Vollers K. mutatta ki a Chidher-legenda elemzésénél, melyben zsidó és keresztény elemek mellett még a babyloni és a hellén mythológiának is késő utóhangjait találta. Archiv für Religionswissenschaft 1909. XII. 277. és kk.

<sup>3</sup> Újabban Grimme Hubert súlyt vetett Dél-Arábia képzetkörének behatásaira, kivált Mohammed-jében (München 1904, Weltgeschichte in Characterbildern II. Abth.), továbbá: Orientalische Studien (Nöldeke-Festschrift) 453. és kk.

<sup>4</sup> Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums 93. fönt.

<sup>5</sup> Ezt a fölfogást C. Snouck Hurgronje alapította meg első munkájában Het Mekkaansche Feest (Leiden, 1880).

<sup>6</sup> Ez a sajátszerűség nem került el maguknak a muszlimoknak sem figyelmét. Erre a következő tudósítás jellemző, mely Abû Ruhm al-Ghifârîhoz, a prophéta egy társához kapcsolódik. Ez valamikor a prophéta oldalán nyargalt; egyszer a két nyerges állat oly közel került egymáshoz, hogy Abû Ruhm kissé vastag szandálja a prophéta czombjához dörzsölődött s nagy fájdalmat okozott neki. A prophéta kedvetlenül kifakadt s ostorával Abû Ruhmra csapott. Ez nagyon megijedt, „attól féltem — mondja maga — hogy reám zúdul a koránnak egy kinyilatkoztatása, mert ezt a súlyos dölgot okoztam“ (Ibn Sza'd: Életrajzok. IV. I. 180. 4—9.)

<sup>7</sup> V. ö. Nöldeke: *Geschichte des Korans* (Göttingen 1860), 49. (Új kiadás, ed. Schwally, Leipzig 1909. 63.)

<sup>8</sup> Evvel azonban az iszlám theologusai nem zárkóznak el az elől, hogy a koránnak bizonyos részei tartalmilag jelentősebbek, mint mások. Ezt az orthodoxiától is jóváhagyott fel fogást Takî al-dîn ibn Tejmijja, kiről e tanulmányok során még lesz szó, külön műben okolja meg: *Dsavâb ahl al-îmân fi tafâdul âj al-Kur'ân* (Kairo 1322; Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litt.* II. 104. No. 19.).

<sup>9</sup> V. ö. Geyer R.: *WZKM* (1907). XXI. 400.

<sup>10</sup> A zsidó elemekről l. most Wensinck dissertatióját: *Mohammed en de Joden te Medina* (Leiden 1908). Bár a későbbi fejlődésre irányul, de az eredetre is tanulságos Becker C. B. tanulmánya: *Christentum und Islam* (Tübingen 1907. *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, Mohr, III. Reihe, 8. Heft).

<sup>11</sup> Az öt alapkötelesség így összefoglalva Bukhârî, *Îmân*, 37. sz., *Tafsîr*, 208. sz., a hol az iszlám credo-jának legrégebbi formulája is található. Az iszlám kötelességtana régebbi fejlődésének megismerésére hasznos volna oly tanulmány, mely kutatná, hogy a régi irodalom koronként mily kötelességeket sorol föl a hitnek és vallásos gyakorlatnak alapjai gyanánt. E helyütt csak azt az egyet említjük, hogy egy Muhammedre visszavezetett mondás a szövegben felsorolt és régtől az iszlám gyökereiül elismert öt pontot egy hatodikkal toldja meg: „juttasd az embereknek, a miről szeretnéd, hogy neked juttassák s kerüld el irányukban azt, a miről nem szereted, hogy veled történjék“ (Ibn Sz a'd VI. 37. 12. kk. *Uszd al-ghâba* III. 266., v. ö. 275. ugyanezt a csoportot). Ez utóbbi oktatás egyébként is, más mozzanatoktól elkülönítve, mint a prophéta önálló mondása ismételten előfordul. Navavî *Negyven hagyományának* (Bukhârî és Muszlim nyomán) 13. száma: „Senki közületek nem hívő, míg testvére részére nem szereti azt, mit maga részére szeret“ V. ö. *Az iszlám*. Budapest (1881) 397 l.; lásd még *Ibn Kutejba* ed. Wüstenfeld 203. 13. Hasonló mondás Ali b. Huszejn-től, Ja'kûbî, *Historiae* ed. Houtsma II. 364. 6.

<sup>12</sup> V. ö. most Hartmann Martin: *Der Islam* (Leipzig 1909), 18.



<sup>13</sup> V. ö. értekezésemet: *Die Sabbathinstitution im Islam* (Gedenkbuch für D. Kaufmann. Breslau 1900. 89. 91).

<sup>14</sup> *Revue critique et littéraire*. 1906. p. 307.

<sup>15</sup> L. Becker C. H. kitünő fejtegetéseit dolgozatában: *Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien?* (Koloniale Rundschau. 1909 május. 290. és kk.) V. ö. még Michaux-Bellaire Ed.: *L'Islam et l'État marocain* (*Revue du monde musulman*. 1909. VIII. 313. és kk.), — hol ráczáfol arra az elterjedt föltevésre, hogy az iszlám elvei gátolják a politikai haladást.

<sup>16</sup> Tisdall: *The Religion of the Crescent*<sup>2</sup> (London 1906. Society for promoting Christian Knowledge). 62.

<sup>17</sup> Sproat: *Scenes and Studies of Savage Life*, idézi Westermarck E.: *The Origin and Development of the Moral Ideas*. II. (London 1908). 160., számos példával. Abból, hogy az „érdekes” szó megfelelője sem az arabban sem a törökben nincs meg, épp oly igazságtalanul következtettek arra, hogy az ezen nyelveket beszélő népekben hiányzik az „intellectual curiosity” (Duncan B. Macdonald: *The religious Attitude and Life in Islam* [Chicago 1909]. 121. és ibid. 122. idézet Turkey in Europe-ból Odysseustól).

<sup>18</sup> Oldenberg: *Die Religion des Veda* (Berlin 1894). 305. 9.

<sup>19</sup> *Le Livre des Avars* ed. G. van Vloten (Leiden 1900). 212. 3. és kk.

<sup>20</sup> Tisdall: l. c. 88.

<sup>21</sup> A jámborok arra törekszenek, hogy legaprólékosabban utánozzák a legendától minden tökéletességgel felruházott Muhammedet. Ez az utánzás eredetileg nem annyira ethikai szempontokat követ, mint inkább a ritualis gyakorlat és a külső élet-szokások módozatait. 'Abdallâh, Omar fia, a ki céljául tűzte ki az ily értelmű teljes imitatio-t (úgy tekintették, mint *al-amr al-avval* „a régi állapot” leglelkiismeretesebb követőjét, Ibn Sza'd IV. I. 106. 22.), azon van, hogy útjain mindig ott állapodjék meg, a hol a prophéta tette, hogy mindenütt imádkozzék, a hol a prophéta imát mondott, hogy tevéjét ott hevertesse le, a hol a prophéta egyszer hevertette. Egy fát mutogattak, a mely alatt a prophéta egyszer megpihent. Ibn 'Omar ezt a fát ápolta,

szorgalmasan öntözte, hogy megmaradjon, el ne aszszon (Navavî: *Tahdzîb.* 358.). Hasonlóan igyekeznek „a prophéta társainak” szokásait utánozni; magatartásuk mintául szolgál az igazhitűnek (Ibn ‘Abdalbarr al-Namarî: *Dsâmi‘ bajân al-‘ilm va-fadlihi.* Kairo 1326, ed. Maḥmaszânî, 157.); hisz ez minden szunna foglalatja. A prophéta életének theologiai rajza abból indul ki, hogy a prophéta maga folyvást arra volt tekintettel, hogy a vallásos gyakorlatban magatartásának minden apró mozzanata a jövőben majd szunna-érvényű lesz. Azért egyszer tartózkodik egy cselekedettől, nehogy hívei szunnává tegyék (Ibn Sza‘d II. I. 131. 19.).

Nem várható másként, mint hogy Muhammed csakhamar ethikai mintául is szolgált. Erről nagy irodalom szól. A dogmatikában és törvényben hajthatatlan traditionalismusáról ismert cordovai theologus, Abû Muḥammad ‘Alî ibn Ḥazm (megh. 456/1069), ezt az ethikai követelést összefoglalja egy tractatusban: „Az erkölcsi tulajdonságokról és a lelkek gyógyításáról” (*Kitâb al-achlâk valsizjar fî mudâvât al-nufûsz*), mely némi figyelmet már azért is érdemel, mert a szerző Confessiones-szerű önvallomásait is adja: „A ki a túlvilági üdvösségre, a földi bölcsességre, az életbeli igazságra, minden jó tulajdonság egyesítésére, valamint minden jelességre való érdemességre törekszik: az kövesse Muhammed prophéta példáját s a meny nyire lehetséges, valósítsa meg a gyakorlatban az ő tulajdonságait és élete útját. Vajha kegyével gyámolítana minket Isten, hogy ehhez a mintaképhez hasonlókká legyünk” (Kairo 1908, ed. Maḥmaszânî 21.).

De még magasabbra is volt emelkedés. Habár egy későbbi fejezetben tárgyalandó iránynak gondolatkörébe vág, mégis már idecsatolhatjuk, hogy az iszlám ethikájának fejlettebb fokán, a szûfismus (IV. fejezet) befolyása alatt, erkölcsi eszményül azt a törekvést tűzték ki, hogy életével az ember Isten tulajdonságait gyakorolja (*al-takhalluk bi-akhlâk Allâh*). V. ö. τῷ θεῷ κατακολουθεῖν; *la-halôkh achar middôthav sel hakḳâdôs b. h.* (bab. Szôtâ 14a.) *hiddâbêk bide-râkhâv* (Szifré, Deut. § 49., ed. Friedmann 85a. 16.).

Már a régi szûfi Abu-l-Huszejn al-Nûrî ezt tűzi ki ethikai czélul (‘Attâr: *Tadzkirat al-aulijâ*, ed. R. A. Nicholson. London 1907. II. 55. 1.). Ibn ‘Arabî azt az erényt, hogy ellenségeink-

kel jót tegyünk, az istenutánzás céljából követeli (Journ. Roy. As. Soc. 1906. 819. 10.). Szûfî vallásszemléletét tükrözve *Ghazâlî* a tárgyunkra vonatkozó terjedelmes fejtegetését a következő tanításba foglalja össze: „Az ember tökéletessége és boldogsága abban áll, hogy Isten tulajdonságait igyekszik megvalósítani, hogy attributumainak igazi mivoltával ékesíti magát“. Így nyer jelentőséget az elmélyedés Isten neveinek (*al-aszmâ al-husznâ*) értelmébe (*al-Makşad al-asznâ*. Kairo, Takaddum, 1322. 23. és kk.). Egy másik művének (*Fâtihat al-'ulûm*. Kairo 1322) bevezetésében *Ghazâlî* az Isten tulajdonságainak követéséről szóló tant (*takhallakû bi-akhlâki-llâhî*) hadith-ként idézi. *Ghazâlî* fejtegetéseinek merő másolata, a mit erről *Ismâ'îl al-Fârânî* (1485 táján) *Alfârâbî* Gyűrűsköveihez írt kommentárjában (ed. Horten: Zeitschr. für Assyriol. XX. 350.) tanít. Ennek az erkölcsi célnak kitűzésénél a szûfikra alighanem az a plátói felfogás is hatott, hogy a kíváncsú menekülés a θνητὴ φύσις-től a ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δόνατον-ban áll (Theaet. 176B. Politeia 613A.). Későbbi görög példa szerint az arab philosophusok a philosophia céljául kitűzik „az alkotóhoz való hasonulást (*tasabbuh* = ὁμοίωσις) az ember erejének mértékében“ (*Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* ed. F. Dieterici. Leiden 1890. 53. 15. és az Őszinték írásaiban gyakrabban). A szûfismus azonban a summum bonum meghatározásában még egy lépéssel tovább megy, a mire a maga helyén még reátérünk. (L. alább IV. fej. 6. végén.)

<sup>22</sup> L. Budapesti Szemle. CXXII. (1903). 311–4.

<sup>23</sup> L. Oriens Christianus. 1902. 392.

<sup>24</sup> Bukhârî: *Tauhîd*. 15. 22. 28. 55. sz. Barth (Festschrift für Berliner. Frankfurt a. M. 1903. 38. 6. sz.) ezt a mondást a muszlim hagyomány midrási elemeinek összeállításában hozza föl.

<sup>25</sup> Ide sorolja némely magyarázó 13. sz. 14. versét *va-huwa sadîdu-l-mihâli*, v. ö. Kâli: *Amâlî* (Bûlâk 1324). II. 272.

<sup>26</sup> V. ö. Hupfeld-Riehm magyarázatát Zsolt. 18. 27-hez.

<sup>27</sup> Ily értelemben magyarázzák a gyakori mondást: *Allâh jakhûn alkhâ'in* (A. elárulja az árulót); így mondja a korán (4. sz. 141.) a tétovázókról *jukhâdî'ûna Allâha vahuva khâ-dî'uhum* (meg akarják csalni Allaht, pedig A. csalja meg őket). V. ö. *khada'atnî khada'ahâ Allâh* (megcsalt engem, csalja meg



őt Allah). Ibn Sza'd VIII. 167. 25. Mu'avijával a lázadó irákiak ellen forduló fenyegetésében azt mondatják: Mert Allah erős a támadásban és a büntetésben, ravaszabb, mint azok, kik hitszegők iránta (*jamkuru bi-man makara bihi*). Tabarí I. 2913. 6.

Ámbár *makr* és *kejd*, Istennek tulajdonítva, nem jelent egyebet, minthogy ő túljár ellenfeleinek eszén, mégis a *makr Alláh* szólás a korán nyomán gyökeret vert az iszlám nyelvhasználatában oly kapcsolatokban is, a melyek nem foghatók ily magyarázat alá. Igen kedvelik a muhammedánok pl. ezt az imafordulatot: Menedéket keresünk Alláh-nál a *makr Alláh* elől (*na'údzû billâhi min makr Alláh*; Schejkh Hurejffis: *Kitâb al-raud al-fâ'ik fi-l-mavâ'iz valrakâ'ik*. Kairo 1310. 10. 16.; 13. 26.); ez azon imaszerű mondások csoportjába tartozik, a melyekben Isten elől Istennél keres az ember menedéket (*a'údzu bika minka*, v. ö. 'Attâr: *Tadzkirat al-auliâ* II. 80. 11.; *minka ilejka*. ZDMG XLVIII. 98.). A próphétának imái közt a melyeknek szövegét a hívőknek használatra ajánlják, a következő kérelem is található: „Segíts nekem s ne segíts ellenem; gyakorolj *makr*-t a javamra s ne gyakorold káromra (*vamkur lâ valâ tamkur 'alejja*). Navavi: *Adzkâr* (Kairo 1312). 175. 6. *Tirmidzî* trad. II. 272. nyomán. Még erősebben élezi ki ezt a formulát a sí'ita imakönyv *Szahîfa kâmila* (I. róla Nöldeke-Festschrift 314. alul) 33. 6. *va-kid lanâ valâ takid 'alejnâ vamkur lanâ valâ tamkur binâ*. Összevetendő még a következő mondás: Ha a féllábam már a paradicsomban állana, de fele még kívül volna, nem érezném magam biztosnak a *makr Alláh* elől (Szubkí: *Tabakât al-Sâfi'ijja* III. 56. 7. alul). V. ö. 'Attâr I. c. II. 178. 21. Maguk a muszlimok ezeken a kifejezéseken nem értenek egyebet, mint Istennek elháríthatatlan kemény büntetését.

<sup>28</sup> V. ö. kivált Ibn Sza'd II. I. 31. 14.

<sup>29</sup> U. o. IV. I. 26. fölül.

<sup>30</sup> Ily szempontból mutatja be az iszlám legrégibb harczait Leone Caetani: *Annali dell' Islam* II. k. passim.

<sup>31</sup> V. ö. most Lammens: *Études sur le règne du Calife omaiyade Mo'âwia* I. 422. (*Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph* III—1908—286.),

a ki tagadja, hogy az iszlám eredetileg világvallás conceptió-jával keletkezett.

<sup>32</sup> Ebben Nöldeke felfogásával értek egyet (Caetani művének bírálatában, WZKM XXI—1907—307.). Nöldeke súlyt vet a korán azon helyeire is, a melyekben Muhammed (már Mekkában) úgy érzi, hogy ő követ és intő *kâffatan lil-nâsz* „valamennyi ember részére“.

<sup>33</sup> Azaz: araboknak és nem araboknak (Muh. Stud. I. 269.) De már a régi exegéta Mudsâhid „a vörösöket“ az emberekre, „a feketéket“ a dsinnekre vonatkoztatja (*Musznad Ahmed* V. 145. alul).

<sup>34</sup> Sőt ennek az egyetemességnek az embereket meghaladó kört szab, a mely nemcsak a dsinneket, hanem bizonyos értelemben az angyalokat is magában foglalná. Az iszlám fölfogását erről a kérdésről terjedelmesen fejtegeti Ibn Hadsar al-Hejtamî: *Fatâvî hadîthijja* (Kairo 1307). 115. és kk.

<sup>35</sup> Ibn Szâ'd II. I. 83. 25.

<sup>36</sup> Bármikép ítélünk is a korán retorikai értékéről: egyet az elfogultság sem fog tagadni. Azok az emberek, kikre Abû Bekr és 'Othmán khalifák idején a rendezetlen részek szerkesztése hárult, feladatukat helyenkint igen ügyetlenül oldották meg. Kivéve a legrégibb rövid mekkai szűrakat, melyeket a prophéta Medinába való kivándorlása előtt liturgikus szövegekül használt s a melyeknek egyes magukban lezárt darabjai oly rövidek, hogy szerkesztői összezavarásnak kevésbbé lehettek kitéve, — a szent könyvnek egyéb részében főként a medinai szűrák gyakran a rendetlenségnek, az összefüggéstelenségnek oly képét adják, mely nem kevés fáradságot és nehézséget okozott a későbbi exegétáknak, kik az adott egymásutánt érinthetetlen alapul voltak kénytelenek elfogadni. Ha egyszer sorra kerül a kóránnak „valóban kritikus, a tudomány eredményével teljes mértékben számoló szövegkiadása“, melyet újabban megint Geyer Rudolf sürget (Gött. Gel. Anz. 1909. 51.), kötelessége lesz arra a tényre is figyelmét irányítani, hogy némely versek elmozdultak eredeti helyükről, hogy mások közbe betoldattak. (Ily interpolatiókról l. Fischer August, a Nöldeke-Festschriftben 33. és kk.) Nagyon szemléltetővé válik a zavaros szerkesztésnek ténye abban az áttekintésben, melyet



Nöldeke (*Geschichte des Korans* 1. kiad. 70—174.; 2. kiad. 87—234.) egyes szúrák szerkezetéről adott.

Meg nem felelő betoldások kimutatásával néha megbirkózunk a megértés nehézségeivel. Ezt egy példán szeretném szemléltetni.

A 24. szúra (a 27. verstől fogva) arról szól, mikép látogatják meg egymást szemérmetes emberek, mikép jelentkezzenek, mikép köszöntsék a házbeliakat, mikép viselkedjenek ilyenkor nők és gyermekek. Az ezekre a viszonyokra vonatkozó intelmek azáltal jutottak összevisszaságba, hogy a 32—34. és 35—56. vv.-ben oly kitérések kerültek bele, melyek a főtárgyhoz csak lazán voltak fűzhetők. (L. Nöldeke-Schwally 211.). Végül az 57. v. megint rátér a látogatások bejelentésének tárgyára, az 59. versig. A 60. vers aztán így szól: „Nincs korlátozás a vak számára, sem korlátozás a santa számára, sem korlátozás a beteg számára, magatok számára sincsen, hogy egyetek (valamelyik) házatokban, vagy anyáitok házaiban, vagy fiú- vagy lánytestvéreitek házaiban, vagy atyai nagybátyátok házaiban, vagy atyai nagynénjeitek házaiban, vagy anyai nagybátyáitok házaiban, vagy anyai nagynénjeitek házaiban, vagy olyanban, melynek kulcsa nálatok van, vagy barátokéban. Nem terhel titeket vétség, akár elkülönözten, akár együtt étkeztek (61.). S ha házakba beléptek, köszöntsétek egymást Allahtól való köszöntéssel, üdvössel, jóval“.

Muhammed itt megengedi embereinek, hogy hozzátartozóikhoz szabadon menjenek étkezni, hogy még női vérrokonokhoz is vendégekül hívathassák meg magukat. Nem kerülheti el figyelmünket, hogy a 60. vers első szavai, melyek a szabadságot vakokra, sántákra és betegekre kiterjesztik, nem illenek bele a természetes egymásutánba.

A korán orvostanának egyik vizsgálója valóban igen komolyan vette ezt az egymásutánt s azt a bírálatot fűzte hozzá, hogy vakoknak meg bénáknak társasága az étkezésnél ugyan aggodalmat nem kelthet, „ellenben a közös étkezés a beteggel tényleg nagyon veszedelmes lehet az egészségre“. Muhammed jobban tette volna, ha nem küzd az ettől való idegenkedés ellen“. (Opitz: *Die Medizin im Koran*. Stuttgart 1906. 63.).

De közelebbi megfigyelésnél azt észlelhetjük, hogy az ebben a kapcsolatban felülről részlet másnemű rendelkezések-



nek csoportjából vetődött ide. Eredetileg nem a saját házá-  
n kívüli étkezésre, hanem a fiatal iszlám harczi vállalkozásai-  
ban való részvételre vonatkozik. A prophéta (48. sz. 11—16.)  
kikél „a visszamaradó arabok“ ellen, a kik a megelőző had-  
járatban részt nem vettek s megfenyegeti őket kemény  
isteni büntetésekkel. Ehhez hozzáfűzi a 17. v.: „nincs kény-  
szer (*lejsza . . . ħaradsun*) a vakok részére, s nincs kényszer  
a béna részére s nincs kényszer a beteg részére“ — szósze-  
rint mint 24 sz. 60<sup>a</sup> — azaz ki vannak mentve, ha ilyenek  
távol maradnak. Ez a mondás már most idegen elemként be-  
hatolt ama másik kapcsolatba s szemmel láthatólag befolyással  
volt a versnek szerkesztésére, a melynek eredeti kezdete nem  
reconstruálható kétségtelen módon. Muszlim értelmezők is, ter-  
mészetesen a nélkül, hogy interpolatiót tételeznének föl, ezeket  
a szavakat közvetlen értelmük szerint a testileg alkalmatlanok  
elmaradásának igazolására magyarázták; de magyarázatuk avval  
a czáfolattal találkozik, hogy ily fölfogás mellett a szóban  
levő hely „nincs összhangzásban sem a megelőzővel, sem a  
következővel“ (B a j d â v î, ed, Fleischer, II. 31. 6.).

---

## JEGYZETEK A II. FEJEZETHEZ.

### A törvény fejlődése.

<sup>1</sup> Abraham Kuenen, *National Religions and Universal Religions* (Hibbert Lectures 1882.) 293.

<sup>2</sup> L. pl. Ibn Sza'd IV. II. 76. 25. Régi hagyományok az adókulcsról Muh. Stud. II. 50. 3. j.; 51. 3. j. A tarifán kívül az adószedők (*muşzaddik*) tárgyi természetű írásbeli utasításokat is vettek, melyek az adókulcs kíméletes alkalmazására vonatkoztak, *ibid.* VI. 45. 16.

<sup>3</sup> „Az arabok a legrégibb időkben nem voltak vakbuzgók, hanem szinte testvériesen érintkeztek a keresztény sémita atyafiságukkal; de mikor ezek hamarosan ugyancsak muszlimok lettek, az új vallás kebelébe belevitték azt az engesztelhetetlenséget, azt a vak gyűlölködést Byzancz hite ellen, a melylyel azelőtt a keleti kereszténységet elkorcsosították.” Leone Caetani, *Das historische Studium des Islams* (Berlin, 1908., a berlini nemzetközi történelmi congressuson tartott előadás) 9.

<sup>4</sup> Ezt az elvet alkalmazta 'Omar keresztény rabszolgája irányában: Ibn Sza'd VI. 110. 2. Magát Muhammedet sem képzeltek proselytafogdosónak: „Ha iszlámra térnek, jó; ha nem, megmaradnak (régebbi hitükön); hisz' az iszlám tág” (vagy széles, *ibid.* 30. 10.).

<sup>5</sup> Kiftî ed. Lippert 319. 16. és kk. szerint Maimúnit, a ki Spanyolországban kevés kivándorlása előtt kényszerűségből állítólag muszlimként lépett fel, egy spanyol származású fanatikus, Abu-l-'Arab zaklatta s a kormánynál mint hitehagyót (*murtadd*) feljelentette. A hitehagyást a törvény halálbüntetéssel sújtja. De az *al-kâdî al-fâdil*-ként híres 'Abdalrahîm b. 'Alî így mondta ki az ítéletet: „Egy reá kényszerítettnek iszlám hitvallása a vallástörvény értelmében nem érvényes;”

nem lehet ellene tehát a hitehagyás vádjával fellépni. Ugyan-  
 így ítélkezik a XVII. század vége felé a konstantinápolyi mufti  
 a maronita Emir Jûnuszt ügyében, a kit a tripolisi pasa kény-  
 szerített volt az iszlámra való áttérésre, de a ki csakhamar  
 nyilvánosan megújította keresztény hitvallását. A mufti úgy  
 döntött, hogy a kieroszakolt muszlim hitvallás érvénytelen,  
 semmis. A szultán jóváhagyta a mufti döntését. Az akkori  
 antiochiai patriarkha, Stephanus Petrus, egy körlevélben erről  
 így nyilatkozik: *postea curavit (Jûnuszt) afferri sibi litteras ab*  
*ipso magno Turcarum Rege atque Judicum sententias, quibus*  
*declarabatur negationem Fidei ab ipso per vim extortam irritam*  
*esse et invalidam.* (De la Roque, Voyage de Syrie et  
 du Mont Libanon — Paris 1722. — II. 270—71.). V. ö.  
 még Moulavi Cherâgh Ali, *The proposed political,*  
*legal and social Reforms in the Ottoman Em-*  
*pire* (Bombay 1883.) 50—58. az apostasis megítéléséről az  
 iszlámban.

<sup>6</sup> Vâkîdî ed. Wellhausen, (Skizzen und Vorar-  
 beiten IV.), szöveg 77. 1.

<sup>7</sup> Balâdzorî, *Liber expugnationis regionum*  
 ed, de Goeje 71. 12.

<sup>8</sup> V. ö. de Goeje, *Mémoire sur la conquête de*  
*la Syrie* (Leiden 1900.) 106. 147. Az ily szerződésekről és  
 azoknak kritikai megítéléséről l. Caetani, *Annali dell' Islam*  
 III. 381. 956—9.

<sup>9</sup> Így pl. avval a feltevéssel, mely szerint mindjárt Syriá-  
 nak meghódításakor a keresztényeknek megtiltották, hogy tem-  
 plomaik kerepelőit (*nâkûsz*) hallassák, össze nem egyeztethető  
 az az adoma, melyet Ibn Kutejba, '*Ujân al-akhbâr*, ed. Brockel-  
 mann 138. 11. és kk. Mu'âvijja khalifáról beszél. Az öregedő  
 khalifát ezeknek a kerepelőknek zaja zavarta az álmában;  
 követet küld Byzánczba, hogy a lármának beszüntetését kieszk-  
 közölje. Egyházak építéséről v. ö. ZDMG. XXXVIII. 674.

<sup>10</sup> Tabarî I. 2922. 6. és kk. 'Omar hibáztatja, hogy az alá-  
 vetett lakosságtól zaklatással hajtsák be a kharâdsot. A pro-  
 phéta állítólag azt mondta: „A ki az embereket ezen a világon  
 gyötri, azt majd Isten az ítélet napján gyötri“. *J a'k û b î, H i s-*  
*toriae* ed. Houtsma II. 168. 11. V. ö. az emesai kerület  
 igazgatására adott utasításokat (Ibn Sz a'd IV. II. 14. 8.).



<sup>11</sup> Baláczori ibid. 162. Ilynemű tantételekre gondolhatt Dsemál al-dîn Sejkh al-iszlám, midőn a vallásoknak az új török alkotmányban kimondott egyenjogúságára vonatkozólag a Daily News (1908. augusztus 8.) levelezője előtt így nyilatkozott: „Bizonyos lehet felőle, bármily szabadelvű is az alkotmány, az iszlám még szabadelvűbb“.

De a máshittűek elleni vakbuzgóság is, egy később itt kifejtendő eljárással, a prophéta mondásaira hivatkozott a nem muszlimokkal való kemény bánásmód érdekében. A prophétának azt a parancsát, hogy máshittűek visszatartandók a szalâm-üdvözlettől s hogy az ő üdvözletük kétértelmű szójátékokkal viszonozandó, még hiteles hagyománygyűjtemények is hitelt érdemlőnek fogadták el (Bukhârî, *Dsihâd* 97. sz. *Iszti'dzân* 22. sz. *Da'avât* 67. sz. V. ö. Ibn Sz a'd IV. II. 71. 6.; V. 393. 26.). De hogy ezt nem tartották általánosan az iszlám szellemével összeegyeztethetőnek, kiviláglik Ibn Sz a'd tudósításaiból V. 363. 26.; VI. 203. és kk. Más ilyenemű kijelentéseket apokryphoknak bélyegeznek. Pl. „Ha valaki egy *dzimmî* (muszlim oltalomra bízott zsidó vagy keresztény) iránt barátságos arcot mutat, olyan, mintha bordáim közé csapna“ (Ibn Hadsar, *Fatâvî hadîthijja*. Kairo 307—118. úgy hozza fel, mint teljesen alaptalan koholmányt (*la aszla lahu*). „A prophéta egyszer Gábor angyallal találkozott s kezét akarta neki nyújtani; az angyal visszautasította, mondván: te épp az imént egy zsidóval fogtál kezét; előbb a ritualis mosdást kell végezned (mielőtt engem megérinthetsz).“ Dzahabî, *Mizân al-'itidâl*, Lucknow 1301. II. 232. és részletezőbben ibid. 275. mint *khabar bâtil*, haszontalan beszéd). „Ha valaki (muszlim) *dzimmî*-vel társas viszonyra lép s előtte megalázkodik, akkor a feltámadás napján kettejük közé tűzfolyamot hömpölyögtetnek, a muszlimnak pedig mondják: menj a tűzön át a másik oldalra, hogy társaddal leszámolj“ (ibid. II. 575). Üzlettársi szerződések muszlimok és zsidók közt abban az időben, mikor ez a mondás keletkezett, tényleg igen gyakoriak voltak; az abból eredő viszonyok ismételten tárgyául szolgálnak zsidó theologusok fejtegetéseinek (l. Louis Ginzberg, *Geonica*, New-York 1909. II. 186.). A fanatikus hadîth az ily üzleti társulástól az iszlám szempontjából óvja a híveket.

Minden gondolkodási irány e célra kieszelt prophétai mon-

dások formájában nyilatkozott meg. Oly körök, mint pl. a hanbaliták, kik még más felfogású muszlimokkal szemben is megtagadják a társadalmi türelmesség elemeit (ZDMG. LXII, 12.), természetesen épp oly ridegek idegen hit vallói iránt s szívesen kapaszkodnak a gyűlölködő mondásokba, midőn a türelmes tanítások alapjait igyekeznek megingatni. Jellemző, hogy néhányan (alighanem a saját iskolájabeliek) Ahmed ibn Hanbal imâm-mal hitelt nem érdemlőnek bélyegeztetik a hagyománynak elterjedt tételét: „A ki egy *dzimmî*-t bánt, mintha magamat bántana.” (Szubkî, *Tabakât al-Sâfi'ijja* I. 268. 6. alul). Az iszlám uralkodó felfogása az ily türelmetlen gondolkodást, valamint azokat a bizonyítékokat, melyekre annak képviselői hivatkoznak, mindenkor visszautasította.

<sup>12</sup> Porter: *Five years in Damascus* (London 1870.) 235.

<sup>13</sup> P. azt a kérdést, szabad-e a holttestet onnan, a hol a halál bekövetkezett, más helyre szállítani, al-Zuhrî avval a praecedenssel dönti el, hogy Sza'd b. abî Vaḡḡász holttestét is al-'Akîk-ból Medinába vitték. Ibn Sza'd III. I. 104—105.

<sup>14</sup> ZDMG. LXI. 863. és kk.

<sup>15</sup> Ibn Sza'd-nak egy a szunna-fogalomra jelentős helyéből (II. II., 135. 19. és kk.) az következik, hogy az 1. században még képviselve volt oly vélemény, mely szerint csak a prophéta kimutatható példaadása számíthat szunnának, nem pedig a társaké is. Ez a megszorítás nem birt érvényesülni.

<sup>16</sup> *Nahds al-balâgha* ('Alinak tulajdonított beszédek) II. 75. 7. (ed. Muḡammed 'Abduh, Beirut, 1307). A szövegben a *mahîşzan* szó jelenti a „menekvést”. Cl. Huart: *Textes persans relatifs à la secte des Houroufis* (Leiden-London 1909.) Gibb-Series IX., szövegek, 76. 17. ezt a szót *machşizijjan*-nak olvasta félre s ezt a sajátságos értelmet hozta ki (fordítás 120. 23.): „car ils ne trouveront pas personne qui en soit châtrée”.

<sup>17</sup> Steinschneider: *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters* 852. 43. j.; ugyanattól Rangstreit-Literatur (Wien 1908. Sitzungsber. d. Akad. d. W. Phil. hist. Kl. Bd. 155.) 58. Krauss Samuel: *Antoninus und Rabbi* (Wien 1910.) 63. Bő irodalmat állított össze erről a typusról É. Galtier: *Futûḡ al-Bahnaszâ* (Mém. Inst. franc.



d'arch. orient. du Caire XXII. 1909.) 20. 1. j. Legrégibb forrásáról l. Nestle E.: Orientalistische Literaturzeitung 1912. XV. 254.

<sup>18</sup> Ibn Kadjim al-Dsauzijja, *Kitâb al-rûh* (Haiderâbâd 1318.) 294.

<sup>19</sup> Bab.: *Szanhedrîn* 91. ab.

<sup>20</sup> Bukhârî: *Kitâb al-adab* 18. sz.

<sup>21</sup> Ibid. 24. 25. sz.

<sup>22</sup> Ibn Szâ'd IV. I. 168. alúl.

<sup>23</sup> Ibn Tejmijsa: *Raszâ'il* (Kairo 1324.) II. 342.

<sup>24</sup> Ibn Hadsar-nál: *Işâba* ed. Calcutta II. 396. „Mi a prophéta idején a képmutatást (*al-rijâ*) a kis *sirk*-nek tekintettük.

<sup>25</sup> *Arba'ûn al-Navavî* 38. sz. Fordítását l. *Az iszlám füg-gelékében* 411. l.

<sup>26</sup> A kritikusok néha éles szemmel látják az anachronis-musokat; de minthogy azon vannak, hogy a la kila g kellően hitelesített mondásokat tartalmi nehézségek miatt vissza ne utasítsanak, igen könnyen találnak út-at-módot, hogy lehető-nek fogadják el a későbbi viszonyoknak hadíthbeli anticipatióját. Ahmed b. Hanbal *Musznad*-jában helyet talált egy elbeszélés, melyben egy nő, Umm al-dardâ előadja, hogy egyszer a pro-phéta meglátta őt az utcán s megkérdezte, honnan jön. „Für-dőből“ (*hammâm*), felelt a nő. Ibn al-Dsauzî, a ki egész köny-vet szerzett a hitelt nem érdemlő hadithokról, ezt az elbeszé-lést, valamint az okulást, melynek az keretéül szolgál, abból az okból utasítja vissza határozottan, mert ebben a korban Medinában nem volt még fürdő. Mikép csillapítják másoknak Ibn al-Dsauzî aggodalmait erről az anachronismusról, arról l. Ibn Hadsar al-'Aszkalânî: *al-Kaul al-muszaddad fi-l-dzabb 'an al-Musznad* (Haiderâbâd 1319.) 46.

<sup>27</sup> Jeruzs. Talmud: *Khagigâ* 1. 8. vége felé.

<sup>27a</sup>) L. értekezésemet: A muhammedán jogtudo-mány eredetéről. Budapest 1884.

<sup>28</sup> L. tüzetesebb fejtegetéseimet: *Az iszlám világi fejlődésének korszakai*. Budapesti Szemle LXX. (1892.) 60. és kk.

<sup>28a</sup>) V. ö. Muh. Studien II. 52. és kk.

<sup>29</sup> Bejhakî: *Maḥâszin* ed. Schwally 392. Pseudo-Dsâhiz ed. van Vloten 181.



<sup>30</sup> V. ö. ZDMG. LXII. 2. j.

<sup>31</sup> Nagyon jelentős ennek a gondolkodásnak megítélésére Jahjá b. Sza'íd (megh. 143/760.) mondása: „A (vallás)tudomány emberei nem szűk gondolkodásúak (*ahlu tauszi'atin*). Mindig véleménykülönbség merül fel azok közt, a kiknek törvényes döntés a feladatuk (*al-muftúna*); a mit az egyik megengedettnek nyilvánít, azt a másik tiltottnak tekinti. De azért korántsem fogják egymást gáncsolni. Mindegyikük minden eléje terjesztett kérdést úgy érez magára nehezedeni, akár egy hatalmas hegyet s ha látja, hogy kapu nyílik (a megoldásra), a tehertől megszabadítottnak érzi magát“, Dzahabí-nál: *Tadzkirat al-huffâz* I. 124. Jahjá kijelentése El'ázâr b. Azarjá mondására emlékeztet (b. *Khagîgâ* 3b) a zsidó törvényre nézve nyilvánuló véleményeltérésekről (Kohel. 12. 11-re támaszkodva). „Ámbár ezek tisztának nyilvánítják, a mit azok tisztátalnak tartanak, ezek megengedik, a mit azok megtiltanak, ezek hasznavehetetlennek nyilvánítják, a mit ezek használhatónak tekintenek, mégis valamennyiök (ezek az ellentétes felfogások) „egy pásztortól adattak“, Istentől, „az mondta mind ezeket a szavakat“ (Exod. 20. 1.); szintúgy különösen Sammai és Hillél vitatkozó iskoláinak ellentételeiről tanítják, hogy „ezek is, amazok is az élő Istennek szavai“ (b. *Êrûbhîn* 13b). R. Simon b. Jôkhai ellenben a törvényről való ily felfogás-különbséget annak tudja be, hogy a thôrât elfeledik (*Szifrê*, Deuteron. § 48. ed. Friedmann 84b, 11.).

<sup>32</sup> A fukahâ madzhab-fanatizmusa ellen megfigyelésre fölötte méltó ítélet található későbbi időből Tâds al-dîn al-Szubkí-nál, *Mu'îd al-ni'am va-mubîd al-nikam* ed. Myhrmann; (London 1908.) 106—109.; ebből látható, hogy ily fanatikus gondolkodás a szerző korában (megh. 771/1370.) Syriában és Egyiptomban sokszorosan akadt a törvénytűvelők körében.

<sup>33</sup> Erről az elvről l. művemet: *Die Zâhiriten* 94. és kk. Hogy a törvénygyakorlás különbözése igen korán volt gáncsolás tárgya, kitetszik Ma'mûn-nak egy reá vonatkozó fejtegetéséből Tajfür-nál, *Kitâb Baghdâd* ed. Keller 61., valamint egy módfelett fontos részletből egy Ibn al-Mukaffa'-nak tulajdonított levélből, melyet a khalifához intézett (a *Muktabasz* cz. arab folyóiratban III. 230. *Raszâ'il al-bulaghâ* [Kairo 1908.] 54.).

<sup>34</sup> Dzahabí: *Mizân al-i'tidâl* II. 370.

<sup>35</sup> Muhibbî: *Khulâşzat al-athar fî a'jân al-karn al-hâdî'asar* (Kairo 1284.) I. 48. Ibrâhîm b. Muszlim al-Szamâdî (megh. 1662.).

<sup>36</sup> P. Ibn al-Kalâniszî: *History of Damascus* ed. Amedroz 311. (a hidsra 6. századából); a példaul felhozott kádi a hanefita és hanbalita madzhab alapján mond fetvât. V. ö. e gyakori jelzôt: *muftî al-firak*, azaz a különböző pártok muftija, a melyeknek egyidejûleg, mindegyiküknek a saját madzhab-tana értelmében hoz döntést.

<sup>37</sup> V. ö. Kultur der Gegenwart I. rész III, I, 104. 13—29.

<sup>38</sup> *Kenz al-'ummâl* VI. 233. 4157. Musznad Ahmedből.

<sup>39</sup> *Inna idsmâ'ahum lâ jakûnu illâ ma'szûman* (consensusok csak tévedéstől mentes lehet); *fa-idsmâ'uhum ma'szûm* (Ibn Tejmiyya: *Raszâ'il* I. 17. 3. 82. 10.). *Ma'szûm* (mentes, immunis) körülbelül azt jelenti, hogy csalhatatlan; ugyanígy jelölik a prophéták és imámok csalhatatlanságát (l. alább V. § 10.).

<sup>40</sup> *va-nuszlihi*. Palmer E. így fordítja: *we will make him reach hell* abban a feltevésben, hogy a *şala* igének csak I., nem pedig IV. conjugatiója is használatos főzni, elégetni, fűteni értelmében; a különbséget megállapítja Bajdâvî is az idézett helyhez, a ki a IV. conjugatiójú vulgata-olvasat részére az *adkhala* „beléptet“ értelmet veszi fel. Azonban L. A. XIX 201 adataiból kitetszik, hogy a IV. conj. is megengedi azt a fordítást, melynek mi elsőbbséget adunk.

<sup>41</sup> Szubkî: *Tabakât al-Sâfi'ijja* II. 19. alul. Úgy látszik máskülönben nem került Sâfi'î-nek annyi fáradságába a koránból bizonyítékot hozni. P. a 98. sz. 4. versében a legerősebb bizonyítékot találja a mordsiták tanítása ellen (Szubkî l. c. I. 227.); nem valami közelfekvő bizonyíték. Később más bizonyítékokat a koránból is találtak az idsmâ' tana részére; így pl. Fakhr al-dîn al-Râzî (*Mafâtîh al-ghajb* III. 38.) a 3. sz. 106. verséből vezeti le. Az Írásból meritett további bizonyítékokról l. Snouck Hurgronje, *Revue de l'Hist. des Relig.* XXXVII. (1898.) 17.

<sup>42</sup> Abû Dâvûd II. 131. Tirmidzî II. 25. Baghavî: *Maşzâbîh al-szunna* I. 14.

<sup>43</sup> V. ö. erről a kérdésről és az idevágó koránanyagról



Snouck Hurgronje bírálatát Van den Berg munkájáról *Beginnels van het Mohammedaansche Recht* 1. cikk 26—27. a különlenyomatban; Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes* (Leiden 1908.) 175. és kk.

<sup>44</sup> V. ö. a Sa'bi elé terjesztett casuistikus, részben merően képtelen kérdéseket Dsâhiz-nál *Hajavân* VI. 52. Utalással a 6. sz. 146. versére (”Én abban a kinyilatkoztatásban, melyet nyertem, nem találok semmi tilalmat az evő részére, hogy élvezze csak . . .”) az elefánthus élvezetét megengedhetőnek találja.

<sup>45</sup> Damíri állattani encyclopaediája (*Hajât al-hajavân*) minden cikk végén tárgyalja az illető állatnak vallástörvényi helyzetét a *madzâhib* ide vonatkozó eltéréseivel együtt.

<sup>46</sup> L. ezekről a kategoriákról művem: *Die Zâhiriten* 66. és kk.

<sup>47</sup> V. ö. Különösen Zurkânî-t a *Muvattâhoz* (Kairo 1279/80. III. 184).

<sup>48</sup> Az iszlám törvénytudományának ezt az ágát legkimerítőbben tárgyalja Friedrich Kern ZDMG. LV. 61. és kk., valamint bevezetésében Tabarî *Kitâb ikhtilâf al-fukahâ*-jának töle rendezett kiadásához (Kairo 1902.) 4—8. Az iskolák eltéréseit tárgyaló áttekintő művek közül leghasználatosabb az egyiptomi mystikusnak 'Abd al-Vahhâb al-Sa'rânî-nak (megh. 973/1565.) nagy műve: „A mérleg könyve” (*Kitâb al-mîzân*), melyet Peron részben lefordított francziára: *Balance de la loi musulmane ou Esprit de la législation islamique et divergences de ses quatre rites jurisprudentiels* (Alger 1898, kiadta a Gouvernement général de l'Algérie).

<sup>49</sup> Bukhârî: *Îmân* 28. sz. Ezt a mondatot koránversnek is idézték, Nöldeke-Schwally, *Gesch. d. Korans* 181.

<sup>50</sup> Bukhârî: *'Ilm* 12. sz.; *Vudû'* 61. sz.; *Adab* 79. sz.

<sup>51</sup> Ibn Szâ'd VI. 126. 3.

<sup>52</sup> 'Abdalbarr al-Namarî: *Dsâmi' bajân al-'ilm va-fadlihi* (kivonatos kiadás, Kairo 1320.) 115. 9. Ezzel a felfogással összevethető a talmudi elv: *Kô'ach de-hattêrâ 'âdîf*, „a megengedés ereje többet ér”, bab. *Berâkhôth* 60<sup>a</sup> és igen gyakran

<sup>53</sup> Damíri: *Hajât al-hajavân*, s. v. szundsáb II. 41. 21.



<sup>54</sup> Erre vonatkozik a *ḥadīth* Bukhârî-nál: *K. al-ʿitîşâm* 28. sz.

<sup>55</sup> Al-Dârimî: *Szunan* (Canupore 1293.) 36. A tudósításnak csak úgy van értelme, ha a szövegben, a mint feltettem *ḥalâl* (megengedett) helyébe a „feltétlen megparancsoltat“ tesszük.

<sup>56</sup> Ibn Sza'd VI. 244. 20.

<sup>57</sup> Barhebraeus Nomokanonja is elrendeli, hogy „az élő Isten nevét említsék az állat levágásánál“ (l. a helyeket Böckenhoffnál; *Speisegetze mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen* Münster (1907–49.). Hasonló jelenségekről a Nomokanon-ban l. S. Fraenkel, *Deutsche Literaturz.* 1900. 188.

<sup>58</sup> V. ö. Ibn Sza'd VI. 166. 21.

<sup>59</sup> *Muwatta* II. 356. L. cikkemet „Bismillah“ Hastings *Encyclop. of Religion and Ethics* II. 667.

<sup>60</sup> Szubkî: *Mu'îd al-ni'am* ed. Myhrman 203. 10.

<sup>61</sup> Muh. Stud. I. 21. és kk. V. ö. még Lammens, *Études sur le règne du Calife Mo'âvija* II. 411. (*Mélanges Beyrouth* III. 275. A tárgyról most kimerítő tanulmány olvasható Caetani-nál i. h. 449–477. *Il vino presso gli Arabi antichie nei primi tempi dell' Islam.*

<sup>62</sup> Az omajjád kor költői néha a bort, melyről zengenek, egyenest *ḥalâl*-nak, törvényileg megengedettnak mondják; Dseml al-'Udzrî (*Aghânî* VII. 79. 15.), Ibn Kajs al-Rukajjât (ed. Rhodokanakis 57. 5. *aḥallahu Allâhu lanâ*. Nem kell hinni, hogy ez a theologusok distinctióira vonatkozik (*Khizânat al-adab* IV. 201.).

<sup>63</sup> *Uszd al-ghâba* V. 161. Szuhejlî, glossák Ibn Hisâm-hoz ed. Wüstenfeld II. 175.

<sup>64</sup> V. ö. Szubkî ed. Myhrman 147.

<sup>65</sup> Naszâ'i: *Szunan* (ed. Sahdra 1282.) II. 263–269.

<sup>66</sup> *nabîdz* a neve egy italnak, melyet a prophéta maga is élvezett. Ibn Sza'd II. I. 131. 5. 9.

<sup>67</sup> Hogy néha a lelkiismeret mégis nyugtalankodott, arra vall az elbeszélés, mely szerint Ma'mûn khalifa, midőn lakomáin Jahjâ b. Aktham kádi jelenlétében *nabîdz*-zal élt, a kádit

soha nem kínálta meg vele. „Nem tűrhetem, hogy egy kádi nabídz-zal éljen“. Tajfūr: *Kitāb Baghdād* 258. 8. és kk. Ugyanily értelemben nyilatkozik Ma'mūn a damaskusi kádi előtt, ki a neki felajánlott datolya-nabídz-t visszautasítja. *Aghānī* X. 124. 12.

<sup>68</sup> Ibn Sza'd V. 276. 16.

<sup>69</sup> Jâkût ed. Margoliouth II. 261. 2.

<sup>70</sup> Masz'ûdí: *Murûds* (ed. Paris) VIII. 105. 4.

<sup>71</sup> L. Kālî: *Amâlî* (Bûlâk 1324.) II. 48. 12.

<sup>72</sup> Ibn Kutejba: '*Ujûn al-akhbâr* ed. Brockelmann 373. 17. Ibn Kutejbának ott említett monographiáját az italookról, melyből eddig be kellett érnünk '*Ikḍ al-farîd*-beli kivonataival, most kiadta Guy A. a kairoi *al-Muktabasz* arab folyóiratban II. (1325/1907.) 234—248. 387—392. 529—535.

<sup>73</sup> Ibn Sza'd VI. 67 penult.; 175. 20.

<sup>74</sup> Dzahabî: *Tadzkirat al-huffâz* I. 281.

<sup>75</sup> Ibn Khallikân ed. Wüstenfeld 217. sz.

<sup>76</sup> Ibid. 290. sz.

<sup>77</sup> Ibid. 733. sz.

<sup>78</sup> Ibn Sza'd VI. 64. 3. 7.

<sup>79</sup> *Uszd al-ghâba* V. 12. 1.

<sup>80</sup> Bukhârî: *Asriba* 6. sz.

<sup>81</sup> 'Irâkban a *tauḥîd* (a hit kérdéseivel való foglalkozás) hátraszorul; uralmon van a *fikh* ('Attâr: *Tadzkirat al-aulijâ* II. 175. felül).

<sup>82</sup> Ibn Khallikân 803. sz.

<sup>83</sup> V. ö. Juynboll Th. W. cikkét: „Akdariya“, *Enzyklopädie des Islam* I. 242. A nagyatyának öröklő jogát régi idők óta vitatta a jogi casuistika (Ibn Sza'd II, II. 100. 9.) eltérő felfogásokkal (Damîrî I. 351. s. v. *hajja*). V. ö. *Kitāb al-imâma valsziyâsza* (Kairo 1904.) II. 76. Igen tanulságos bepillantást azokba a viszonyokba, a melyek közt az iszlám régi korában törvényes határozatok keletkeztek, engednek azok a tudósítások, melyeket erről az egy örökösödési kérdésről a *Kenz al-'ummâl*-ban VI. 14—18. találunk összegyűjtve.

<sup>84</sup> Damîrî II. 289—90. s. v. *kird*.

<sup>85</sup> Ibid. I. 265. s. v. *dsinn*.

<sup>86</sup> Házaz frigyek emberek és dsinnekek közt (*Ardat lili*)

oly mesetypusba vágnak, mely a babyloni képzetkörből közvetve az arabok népies elbeszéléseibe s azután az iszlám babonájába is behatolt. Névszerint említik az arab ókorból és más népek köréből azokat az egyéneket, kik ily keverékviszonyból származtak. V. ö. Dsâhiz: *Hajavân* I. 85. és kk., a ki az ilyfajta meséket erélyesen visszautasítja. Dsâhiz azokat, a kik ilyesmit lehetőknek elfogadnak, „gonosz tudósok“-nak (*'ulamâ al-szau'*) nevezi s nyomatékkal hangoztatja, hogy ő maga csak beszámol róluk (v. ö. Damíri II. 25—27. s. v. *szilât*). Példákat az iszlám népi babonájára l. R. Campbell Thompson: *Proc. of Soc. of Bibl. Arch.* XXVIII. 83. és Sayce: *Folklore* 1900. II. 388. Ily nemi viszonyok ténylegességére a koránból is (17. sz. 66. 55. sz. 56. 74.) következtetnek (Damíri l. c. 27. 19.). Vallástörvényiszempontból ily házasságok ellen (tekintettel 16. sz. 74. versére: „Allah nektek magatok közül — *min anfuszikum* — adott feleségeket“) a házasságkötők faji különféleségét (*ikhtilâf al-dsinisz*) impedimentum dirimens gyanánt hozzák fel, de olyanul nem ismerik el általánosan] (Szubkî: *Tabakât al-Sâfi'ijja* V. 45. 5. alul). Hogy az ily házasságok ellenzése nem állott vitán felül, kitetszik abból, hogy Jahjá b. Ma'ín és más orthodox tekintélyek néhány névszerint említett tudósnak éles elméjét annak tudják be, hogy szülők egyike dsinn volt (Dzahabî: *Tadzkirat al-huffâz* II. 149.). Dsinnek egy tejttestvérét említi Ibn Khallikân 763. sz.; v. ö. *Abhandl. zur arab. Phil.* II. CVIII.; most még Macdonald: *The Religious Attitude and Life in Islam* 143. f.; 155. Alfred Bel azt beszéli, hogy Tlemcenben a városnak egy nemrég (1908) elhalt lakójáról az a hiedelem élt, hogy hites feleségén kívül *dsinnijjá*-val is házas viszonyt folytatott (*La population musulmane de Tlemcen*, különlenyomat *Revue des Études ethnographiques et sociologiques* 1908-ból). Azt a kérdést is, vajjon angyalok és dsinnnek törvény szerint képesek-e tulajdont (*milk*) szerezni, jogilag tárgyalják (Szubkî l. c. V. 179.).

<sup>87</sup> V. ö. *Abhandl. zur arab. Phil.* I. 109. Al-Sâfi'it kivételnek hozhatjuk fel a theologiai jogászok uralkodó szelleme alól. Az ő iskolája tőle ezt az elvet hagyományozza: Ha egy különben feddhetetlen ember azt állitaná, hogy dsinneket látott, akkor őt bíróság előtti tanúzásra alkalmatlannak nyilvánítanók (Szubkî l. c. I. 258. 4. alulról).



<sup>88</sup> Dsarîr: *Dîwân* (ed. Kairo 1313.) II. 128. 13.; Naḳâ'id ed. Bevan 754. 3.

<sup>89</sup> ZDMG LX. 223. Már Abû Jûszuf (l. 75. l.) szerzett egy tractatust ilyen *hiyal*-ról (Dsâhiz: *Hajavân* III. 4. 2.). Ez a tárgy azután állandó anyaga maradt a gyakorlati *fiqh*-nek, különösen a ḥanefita iskolában. Az egyik legrégebbi ilyenmű munkát, Abû Bekr Aḥmed al-Khaszszâf-tól (megh. 261/874), al-Muhtadi khalifa udvari jogászáától, ezen jogászművészet alapművének tekintik; most már kairói nyomtatott kiadásban (1314) általánosan hozzáférhető.

<sup>90</sup> *Mafâtîh al-ghajb* I. 411—413.

## JEGYZETEK A III. FEJEZETHEZ.

### Dogmatikai fejlődés.

<sup>1</sup> Ezt az igényt az iszlám ebbe a mondatba foglalta: *al-'ulamâ varathat al-anbijâ*: „a vallástudósok a prophétáknak örökösei“.

<sup>2</sup> L. a hadith-adatokat, melyek az ily mozgalmakat hibáztatják Ibn Sz a'd IV. I. 141. 15. és kk., ZDMG LVII. 393. és kk. V. ö. még B. *Tafszîr* 237. sz. (41. szúrához), a hol felsorolja a koránnak azon ellenmondásait, melyeket Ibn 'Abbász elé terjesztettek.

<sup>3</sup> Ibn Sz a'd V. 174. 13. Uralomra jutása előtt 'Abdalmalik vallásos, askéta életet élt; jámborságáról l. Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz* 134. A helytelenül Ibn Kutejbának tulajdonított *Kitâb al-imâma val-szijâsza* (Kairo 1904.; l. róla de Goeje, *Rivista degli Studi Orientali* I. 415—421.) szeret adatokat felhozni az omajjádok jámborságáról. 'Abdalmalik atyját, I. Mervânt — a ki más forrás szerint mint khalifa is melegen buzgólkodik a vallástörvény megállapításáért (Ibn Sz a'd XI. 117. 8.) — azok az emberek, kik hozzá jöttek, hogy neki a khalifátust felajánlják, mécs mellett találták, a mint koránrecitációval foglalkozott (II. 22. ult.); 'Abdalmalik maga felhívja az embereket „a koránnak és a szunnának újjá élesztésére . . . nem térhetnek el a vélemények az ő jámborságáról“ (ibid. 25. 9.). Még Haddsâds-ról is, a kit pedig a jámborok annyira kárhoztatnak, közölnek Isten iránti odaadására valló vonásokat (72. 3.; 74. 10.; v. ö. T a b. II. 1186. könyörgő és böjt-napok elrendelése a mecsetekben; különösen figyelemre méltó Dsâhiz, *Hajavân* V. 63. 5. alul, a hol azt beszélik róla, hogy a korán iránt vallásos kegyelettel viseltetett — *jadînu 'ala-l-kur'ân* — ellentétben azokkal az omajjád körökkel, melyeknek poesisben és genealogiában telt a kedvük. Igen

sokat bizonyítanak a vallás hőseiül való magasztalások, melyekkel a költők a khalifáknak és államférfiaknak kedveskedni akartak; pl. Dserîr, Divân. (Kairo 1313.) I. 168. 8.; II. 97. 5. alulról. (Mervânt, II. 'Omar ösét *dzu-l-nûr*-nak, a fény emberének mondják s róla jámbor utódja dicsőségére emlékeznek meg). Naķâ'id ed. Bevan, 104. 19. v. ugyanazon költő a khalifát *imâm al-hudâ*-nak a<sub>z</sub> (vallásos) vezetés imâmjának nevezi; l. még 'Addsâds, Append. 22. 15. V. ö. Muh. Stud. II. 381.

<sup>4</sup> Becker: Papyri Schott-Reinhardt I. (Heidelberg 1906.) 35.

<sup>5</sup> Ibn Sza'd IV. I. 137. 5. 20. Huszejnt és párthíveit támadják, mint „oly embereket, kik a *dîn*-től elpártolnak s az imâmmal (Jezîd-del, Mu'âvija fiával) szembeszállnak“ (Tabarî II. 342. 16.).

<sup>6</sup> Így jellemzi Wellhausen: Die religiöspolitischen Oppositionsparteien im alten Islam. (Berlin 1901. Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen, Phil. Hist. Cl. V. 2. sz.) 7.

<sup>7</sup> Tabarî I. 2909. 16.

<sup>8</sup> Az ily lázadók leverését Dserîr (Divân I. 62. 13.) úgy magasztalja mint a *mubtadi' fi-l-dîn* (vallásban újitók) feletti győzelmet.

<sup>9</sup> Van Vloten: Recherches sur la domination arabe etc. (Amsterdam 1894.) 36.

<sup>10</sup> Lammens: Études sur le règne de Mo'âvija 154. és kk. (Mélanges Beyrouth II. 46. és kk.).

<sup>11</sup> Erre enged következtetni Ibn Sza'd V. 68. 23. és kk.

<sup>12</sup> Irányzatos elbeszélések ezt egyik vétkükül szokták felróni (*jaszta'thirûna bil-fej'*), Ibn Sza'd IV. I. 166. 11.; Abû Dâvûd: Szunan II. 183.

<sup>13</sup> Tabarî II. 300. 9. és kk.

<sup>14</sup> Jelentős az ő *bid'a*-ikra Kumejt: *Hâsimijjât* ed. Horovitz 123. 7. és kk.

<sup>15</sup> P. Sza'id b. al-Muszajjab, a ki minden imája alkalmával átkokat szórt a *Banû Mervân*-ra (Ibn Sza'd V. 95. 5.)

<sup>16</sup> De ez nem zárja ki, hogy még egy murdsi'ta is fellázadhat Haddsâds kegyetlenségein (Ibn Sza'd VI. 205. 12.); ez nem jelent ítéletet az omjajád khalifátusról.

<sup>17</sup> A nyelvhasználatot illetőleg v. ö.: Ibn Szîrîn volt *ardsa'*



*al-nász lihâdzihi-l-ummati*, azaz: a legelnézőbb volt embertársainak megítélésében, de szigorú önmaga ellenében (Navavi: *Tahdzîb* 107. 7. alul).

<sup>18</sup> Néhány murdsi'ta úgy beszéli, hogy a jámbor II. Omar khalifa, a kivel ezeket a kérdéseket tárgyalták, az ő felfogásukhoz csatlakozott. Ibn Sza'd VI. 218. 20.

<sup>19</sup> Ibn Sza'd, *ibid.* 214. 19. *al-murdsi'at al-ûlâ*. Példát erről az irányról ad Burejda b. al-Huszajb gondolkodása, *ibid.* IV. I. 179. 11. és kk.).

<sup>20</sup> 'Ali hívei ellen forduló murdsi'tákról l. Muh. Stud. II. 91. 5. j. V. ö.: *szabâ'î* vakbuzgó sí'ta ('Abdallâh b. Szabâ híve) ellentétül murdsi'-hoz. Ibn Sza'd VI. 192. 17. Ez az ellentét belenyúlik abba az időbe is, mikor a murdsi'ta hitvallásnak már csak elméleti a jelentősége. Dsâhiz (*Bajân* ed. Kairo 1311—13. II. 149. alul) egy sí'tának következő epigrammáját idézi:

„Ha kedved telik benne, hogy murdsi'tát (valóságos) halála előtt betegségtől elveszni láss“:

„Akkor dicsérd előtte folyton folyvást 'Alit s mondj jámbor áldásokat a prophétára és háza népére (*ahli bejtih*)“.

<sup>21</sup> Igen szemléltetően mutatja be ezeknek a jámbor fanatikusoknak ítéletét az omajjád uralkodókról *Aghânî* XX. 106.; khâridsiták a legkegyetlenebb módon megölnék egy embert, a ki egy *hadith*-t terjeszt, melyben a prophéta a pártütéstől óv és passiv türelmet ajánl, Ibn Sza'd V. 182. 15. és kk.

<sup>22</sup> Ez nem ellenkezik azokkal az adatokkal, melyeket van Vloten állított össze az *irdsâ'*-ról ZDMG XLV. 161. és kk.

<sup>23</sup> Ibn Khallikân ed. Wüstenfeld 114. sz. Bisr al-Meriszî.

<sup>24</sup> Eltérő véleményeket erről a kérdésről az orthodoxián belül (asa'ritáknál és hanefitáknál) l. Kern Fr.-nél: *Mitteilungen des Semin. für orient. Spr.* XI. (1908.) Abth. II. 267. A *hadith* természetére nagyon jellemző, hogy már az egyik társ-sal adhatja elő a hitgyarapodásáról és fogyásáról szóló elméletet, Ibn Sza'd IV. II. 92. 15. és kk.

<sup>25</sup> Végül pedig, úgy látszik, a *murdsi'a* jelölést megfelelőnek tartották oly deista irányú muszlim közösségek részére, a melyek a monotheista hitvallás elvi fentartásával minden szer-

tartásos törvényt mellőztek. Hisz itt is, ott is jellemző az 'amal kicsinylése. Muḩaddaszî (írt 375/985. táján) *murdsi*'a gyanánt hoz fel névleges muszlimokat, a kiket Demâvend táján megfigyelt s a kikről beszéli, hogy területükön nincs mecset s hogy ott a lakosság az iszlám törvényeinek gyakorlását elhanyagolja. Beérik avval, hogy ők *muvaḩḩidūn* s hogy adójukat leróják az iszlám állama iránt (Biblioth. geograph. arab. ed. de Goeje III. 398. alul).

<sup>26</sup> *Musznad Aḩmed* (Dsâbir) idézve Ibn ḩajjim al-Dsauzijjâ-nál *Kitâb al-şzalât va-aḩkâm târikihâ* (Kairo, Na'aszânî 1313.) 46.

<sup>27</sup> Tirmidzî II. 261. alul; egy kedvelt imaformula így kezdődik: *Allâhumma lâ takilnâ ilâ anfuszinâ fa-na'dsiza* („Ó Isten ne hagyj magunkra, nehogy tehetetlenek legyünk“) Behâ al-dîn al'Âmilînál: *Mikhlât* (Kairo 1317.) 129. 2., a hol régi imaszövegek gazdag sora van összegyűjtve.

<sup>28</sup> Ily esküminták (*barâ'a*) Masz'ûdî-nál, *Murûds* VI. 297.; Ja'kûbî ed. Houtsma II. 505. 509.; Ibn al-Tiktikâ ed. Ahlwardt 232.

<sup>29</sup> Felfogásom megegyezik Carra de Vaux-éval, *La doctrine de l'islam* (Paris 1909.) 60.

<sup>30</sup> Hubert Grimme: *Mohammed II. köt.* (Münster 1895.) 105. és kk.

<sup>31</sup> Alfred v. Kremer: *Culturgeschichte d. Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (Leipzig 1873.) 7. és kk. De Boer, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* XIII. 159.

<sup>32</sup> V. ö. erről ZDMG LVII. 398.

<sup>33</sup> Wellhausen: *Das arab. Reich und sein Sturz* 217. 235. Utóbbi helyen W. kifejti, hogy ez a pártfogalás nem dogmatikai, hanem politikai tekintetből történt. A szabad akarat vitatói leveleket hagyományoznak, melyeket állítólag ḩaszan al-Baszrî intézett 'Abdalmalik khalifához és ḩaddsâds-hoz; ezekben a jámbor ember meg akarja győzni a hatalmon levőket, mily képtelenséget művelnek, midőn a servum arbitriumban való hithez ragaszkodnak. V. ö. Aḩmed b. Jahjâ, *Kitâb al-milal val-niḩal* (ed. T. W. Arnold), *Al-Mu'tazilah* (Leipzig 1903.) 12. és kk.

<sup>34</sup> ZDMG ibid. 394. Megfigyelni való Farazdak fatalistikus verse, ibid. LX. 25.

<sup>35</sup> *Aghânî* X. 99. 10.

<sup>36</sup> Ibn Kutejba: *Ma'ârif* 225.

<sup>37</sup> *al-Imâma val-szijâsza* II. 41.

<sup>38</sup> Ibn Sza'd VI. 236. 19. Némelyek azt vélik, hogy Muhammed ibn al-Hanafijja hangoztatta legelőször a murdsi'ták tételét; *ibid.* V. 67. 16.

<sup>39</sup> A *mu'tazila* elnevezés ezen jelentéséről l. ZDMG. XLI. 35. 4. j. V. ö. lbn Sza'd V. 225. 4., a hol *m.* mint 'âbid és zâhid synonymja az askéta jelölésére szolgál. Az U. T.-nak egy régi, nestorianus körből (1233-ból) eredő arabs fordításában a pharisaeus (elkülönödő) ugyanevvel a szóval fordítatik (*Masrik* XI. 905. paenult).

<sup>40</sup> Újabb monographiát írt Henri Galland: *Essai sur les Mu'tazelites; les rationalistes de l'Islam* (Genève 1906).

<sup>41</sup> V. ö. életrajzát, T. W. Arnold: *Al-Mu'tazilah* 18. 12.

<sup>42</sup> Bejhakî ed. Schwally 364., paenult. és kk.; az askéta leírást, Arnold l. c. 22. 5. és kk.

<sup>43</sup> Még a 4. században *sejch min zuhhâd al-mu'tazila*: egy sejkh a mu'tazilita askéták közül, Jâkût ed. Margoliouth II. 309. 11.

<sup>44</sup> Kremer: *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* II. 267.

<sup>45</sup> Dsâhiz, *Hajavân* III. 18. (v. ö. VI. 11. kétkedőkről). Ily elvek még a mu'tazilita felfogástól távol álló Ghazâlin is éreztetik hatásukat; megnyilatkozik kijelentésében (Môznê szedek, héberül ed. Goldenthal 235.): *mî sellô jeszappêk lô je'ajjên*, „a ki nem kétkedik, az nem mérlegelhet értelem-szerűen“. Ghazâli mondásának arab eredetijét idézi Ibn Tufejl, *Hajj b. Jakzân* (ed. Gauthier, Alger 1900.) 13. 4. alulról.

<sup>46</sup> Mâturidi, commentár *al-Fikih al-akbar*-hoz (Haidarâbâd 1321.; hitelessége felette valószínűtlen) 19.

<sup>47</sup> Dsâhiz l. c. VI. 95. (az itt kipontozott hézag helyén a kinyomatott arab szövegben, valamint a bécsi Dsâhiz-kéziratban egy metruma szerint is romlott szó áll, melyet megmagyarázni nem bírtunk). Az értelem szabad tevékenységével (96. 6.) szembe helyezkedik a hagyomány gondolkodás nélküli ismétlése (*taķlid*), mely az átlagos emberek elméjén uralkodik.



<sup>48</sup> V. ö. Maimûnî: Guide des égarés I. c. 73. Propos. XII. A mutakallimûn skepticismusáról l. ZDMG. LXII. 2.

<sup>49</sup> *Kitâb ma'ânî al-nafsz* (Berlin 1907.) 13., jegyzet 4. 5. és kk.-höz.

<sup>50</sup> Fakhr al-dîn al-Râzî: *Mafâtîh al-ghajb* a helyhez V. 432.

<sup>51</sup> Ibn 'Aszâkir; Ta'rih Dimask 340. füzet, (Landberg kézirat, most a Yale University könyvtárában, New Haven Conn.).

<sup>52</sup> Muvaffak al-dîn Abdallâh ibn Kudâma hanbalita theologustól (megh. 620/1233.) való: *Dzamm al-ta'vîl* (a t. károztatása) melyből nem rég az Asiatic Society of Bengal könyvtára két kézirati példányt szerzett meg (List of Arabic and Persian Mss. acquired. . . . 1903—1907. 405. 795. sz.: e szerint kiegészítendő Brockelmann I. 398.). Különböző iratokban ismételten támadja Ibn Tejmiyya (l. róla a VI. fejezetet) a mutakallimûn *ta'vîl*-ját s megszabja a hagyomány értelmében alkalmazható t. határait (p. *Tafszîr Szûrat al-ikhlâsz* 71. és kk., *Risâlat al-ikhlâ fî-l-mutasâbih val-ta'vîl*, a *Madsmû'at al-raszâ'il*-ban (Kairo 1323.) II.

<sup>53</sup> Abû Ma'mar al-Hudzalî (megh. 236/850. Baghdâdban), *Tadzkirat al-huffâz* II. 56. B. *Tauhîd* 25.

<sup>54</sup> Ahmed B. Hanbal and the Mihna (Leiden 1897.). V. ö. ZDMG. LII. 155. és kk.

<sup>55</sup> Sahrasztâni ed. Cureton 68.

<sup>56</sup> ZDMG. LXII. 7.

<sup>57</sup> *Kitâb al-ibâna 'an uszûl al-dijâna* (Haidarâbâd 1321.) 41

<sup>58</sup> A bizonyító adatokat s a bővebb kifejtést l. ZDMG LXII. 158. jegyz., továbbá bevezetésemet Le livre de Moham med ibn Tournert-hez (Alger 1903.) 61—63.; 71—74.

<sup>59</sup> Sahrasztâni l. c. 51. ult.

<sup>60</sup> Maverdî: Constitutiones politicae ed. Enger 61. és kk. Al-Sâfi'î imâm nem tesz különbséget a két zóna: *dâr al-iszlâm* és *dar al-harb* közt. Ebből azután a levezetett kérdésekben a többi iskolától való eltérések keletkeznek. V. ö. Abû Zejd al-Dabbûszî: *Ta'szîsz al-nazar* (Kairo é. n.) 58.

<sup>61</sup> T. W. Arnold: *Al-Mu'tazilah* 44. 12.; 57. 5.

<sup>62</sup> Címét l. az 57. jegyzetben.

<sup>63</sup> M. Schreiner: Zur Geschichte des Asch'aritentum s. (Actes du huitième Congrès international des Orientalistes, Section I. A; 105.).

<sup>64</sup> A rabbinikus agádában is találkozunk azzal a felfogással, hogy az égben a törvény kérdéseit iskolaszerűen tárgyalják; bab. *Peszákhîm* 50<sup>a</sup> elején, *Khagîgâ* 15<sup>b</sup> alul, *Gittîn* 6<sup>b</sup> alul; Isten maga foglalatatoskodik rabbinikus törvénytanítók eltérő véleményeinek látolgtatásával, ő maga is kutatja a törvényt; az utóbbi gondolat többször van kifejezve a *Szêder Elijâhû rabbâ*-ban (ed. Friedmann, Bécs 1900.) 61, paenult.

<sup>65</sup> *Musznad Ahmed* IV. 66.

<sup>66</sup> *Muvatta* (ed. Kairo) I. 385., Bukhârî, *Tauhîd* 35. sz. (ed. Juynboll IV. 479). További példákat a *ta'vîl* tárgyáról l. művemben *Die Zâhiriten* 168. Egy a legvaskosabb anthropomorphismusok támogatására szánt *hadith*-gyűjteményt szerkesztett Damaskusban Haszan b. 'Alî al-Ahvâzî (megh. 446/1055.) l. erről *Jâkût*, ed. Margoliouth III. I. 153.

<sup>67</sup> Az egyik változatban *Ibn Sz a'd*-nál VI. 37. 23. *jahbitu* azzal a befejezéssel: „s ha a hajnal hasad, ismét felszál a magasba“ (*irtafa'a*).

<sup>68</sup> Megkíséreltek más értelmezéseket is, hogy ebből a mondasból elmagyarázzák az anthropomorphismust; egymásmellé sorolta Abû Muhammed ibn al-Szîd al-Bataljûszî, *al-Intiszâf* (ed. 'Omar al-Mahmaszânî, Kairo 1319.) 120—1. (ez a könyv az itt tárgyalt kérdésekre nagy fontosságú), Muhammed al-'Abdari, *Kitâb al-madkhal* (Alexandria 1293.) II. 25. és kk. V. ö. még Szubkî: *Tabakât al-Sâf'ijja* II. 135. 13.

<sup>69</sup> Bukh. *Tafszîr* 264. sz. (50. sz. 59. verséhez), v. ö. ibid. 7. sz. (ed. Juynboll 447.) *Ibn al-Athîrral*: *Nihâja* I. 142; LA s. v. *dsbr* V. 182.

<sup>70</sup> V. ö. erről a határozott formulázást Fakhr al-dîn al-Râzî-nál: *Ma'âlim uszûl al-dîn*, II. f. 10. § (ed. Kairo 1323., ugyanazon szerző *Muhaszszal*-jának margóján, 9.). Miután a hagyományos bizonyítás subjectiv elemeit felsorolta, így folytatja: „ebből következik, hogy a hagyományos bizonyítások csak gyanításokhoz vezetnek (*zannijja*), ellenben az értelem bizonyítékai apodiktikus erejűek; a gyanítás pedig meg nem állhat az apodiktikus tudás előtt“. A kalâm mindvégig ragaszkodik elvéhez: *al-dalâ'il al-naklijja la tufîd al-jakîn*, al-Idsî-Dsor-dsânî, *Mavâkîf* (Stambul 1239.) 79.

<sup>71</sup> *al-Iszlâm val-naszrânijja ma' al-'ilm val-madanijja* (Kairo é. n., a szerző halála után kiadva) 56.



<sup>72</sup> V. ö. Schreiner: Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam (Leipzig 1899.) 64—65 = ZDMG. LII. 528—539.

<sup>73</sup> A nagy 'Akīda ḥamavijja-ban, Ibn Tejmiyyánál: *Mads-mû'at al-raszâ'il al-kubra* I. 468. alul.

<sup>74</sup> Szubkî: *Tabakât al-Sâfi'ijja* I. 241. 5.

<sup>75</sup> Egy híres hagyománytudós, Abû Szulejmân al-Khattâbî al-Busztî (megh. 388/998.), könyvet írt: *al-ghunja* (nem *al-ghajba*, mint Abu-l-mahâszin ibn Taghri Birdî *Annals* ed. W. Popper, Berkeley 1909. 578. 15.) 'an al-kalâm va-ahlihi „a kalámnak és embereinek nélkülözhetősége“. Szubki, *ibid.* II. 218. 15.

<sup>76</sup> A mu'taziliták metaphysikájának és természetbölcseletének forrásairól újabb időből feljegyzendők Horovitz S. tanulmányai: Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalâm (Breslau 1909.), v. ö. Horten M. ismertetését: *Orientalische Literaturzeitung* XII. 391. és kk. A kalâm philosophiájáról l. most Horten könyvét: *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam* (Bonn 1910.; „Renaissance und Philosophie“ III.).

<sup>77</sup> *Kitâb al-ḥajavân* II. 48.

<sup>78</sup> *Mavâkif*, I. c. 448.

<sup>79</sup> V. ö. Horovitz I. c. 12. Horten, ZDMG. LXIII. 784. és kk.

<sup>80</sup> L. fenn a 48. és 49. jegyzetet.

<sup>81</sup> Maimûnî: *Dalâlat al-ḥâ'irîn* I. c. 69. kezdetén.

<sup>82</sup> Dsordsâni ad *Mavâkif* 512. 3. alul.

<sup>83</sup> Ibn Hadsar al-Hejtamî: *Fatâvî ḥadîthijja* (Kairo 1307.) 35.

<sup>84</sup> *Ithâf al-szâdat al-muttakîn* (ed. Kairo 1302.) X. 53.

<sup>85</sup> *Mavâkif* 506.

<sup>86</sup> Az oksági fogalom visszautasítandó formuláit összeállította Szenûszî (a XV. század vége felé), *Les prolégomènes théologiques*, kiad. és ford. J. D. Luciani. (Alger 1908.) 108—112. Szenûszî, a kinek compendiumai az orthodox dogmatika alapművei közt tesznek számot, mint műveinek lajstromából kitetszik, (Belkacem al-Hafnaoui: *Biographies des savants musulmans de l'Algérie* I. 185. paenult) még külön hitvalló iratot is szentelt az okság czáfolatának, „a melyben állandó okok hatását kényszerítő okokkal utasítja vissza“.



## JEGYZETEK A IV. FEJEZETHEZ.

### Asketismus és szûfismus.

<sup>1</sup> Ibn Sza'd I. I. 145. 13.

<sup>2</sup> Ibid. III. I. 77.

<sup>3</sup> Ibid. 158.

<sup>4</sup> L. értekezésemet: *Die Handwerke beiden Arabern*, Globus LXVI. 13. sz.

<sup>5</sup> Ibn Sza'd III. I. 117.

<sup>6</sup> Navavî: *Tahdzîb* 217. 4.; továbbá Sza'id b. al-Muszajjab 284. 4. alul. V. ö. Ibn Sza'd V. 305. 4. és kk. Ezen viszonyokra más szempontból jellemző példákat ad Lammens: *Études sur le règne du Calife Mo'awija* I. 148.; 152. 5. j.; 165. és kk.; 177. 233. és kk. (= *Mélanges Beyrouth* II. 40. 44. 57. és kk.; 69. 125. és kk.). L. még Masz'ûdî: *Prairies d'or* IV. 254—255. és v. ö. Caetani: *Annali del Islam* V. 502.

<sup>7</sup> *Annali dell' Islam* II. 399. 405. 543.; IV. 372.

<sup>8</sup> Ibid. II. 1080. és kk.

<sup>9</sup> Ibn Sza'd V. 50. 27. A harci vállalkozások kettős indító okáról l. még Nöldeke ismertetését Caetani művéről, *WZKM.* XXI. 305.

<sup>10</sup> *Tahdzîb* 362. 6.

<sup>11</sup> Ibid. 519. 8. Igen fontos egy hadîth Bukhârínál: *DSihâd* 39. sz., a hol a prophéta aggodalmát nyilvánítja „a föld áldásai és a világ pompája” miatt, mely az ő halála után a hívőknek osztályrészül jut s ezeket az aggodalmait azzal a reménynyel csillapítja, hogy az elnyerendő kincseket majdan jámbor czélokra szentelik.

<sup>12</sup> Ibn Sza'd IV. I. 166.

<sup>13</sup> Ibid. 169. 8. 24. Abu-l-Dardâ ezt mondta: A kinek két dirhem a tulajdona, az a feltámadás napján kinosabb vizsgálat alá jut, mint az, ki csak egy dirhemet mond sajátjának. (Ibn Sz a'd VI. 200. 15.).

<sup>14</sup> Ibn Kutejba: *'Ujûn al-akhbâr* 375. 10.

<sup>15</sup> V. ö. Ibn Sz a'd XI. 125. 10. és kk.

<sup>16</sup> Ibid. IV. II. 9. és kk. különböző változatok. (A prophétának ez a szabálya az egyes elbeszélésekben más-más társhoz van intézve, pl. 'Othmân b. Maz'ûn-hoz: Ibn Sz a'd III. I. 287. 21. 'Abdallâh b. 'Omarhoz: Muh. Stud. II. 396. 1. j.). Az Amr fiáról szóló elbeszélés a koránt már gyűjteménynek tételézi fel; 'Abdallâh naponta végig akarja recitálni, a prophéta elegendőnek ítéli, hogy a szent könyvön havonta vagy legfeljebb tíz vagy hat naponta megy végig. (Példákat annak magasztalására, hogy jámbor férfiak 5, 6 vagy 7 naponta elvégzik a korán recitációját, Ibn Sz a'd VI. 49. 6.; 58. 12.; 60. 24. A ramadân-ban többet végeznek; két-két éjjente be szokták fejezni). Az a megjegyzés ibid. IV. II. 11. ult., hogy 'Abdallâh syrül tudott olvasni, talán askéta hajlandóságaira gyakorolt keresztény befolyásra vall.

<sup>17</sup> Musznad Ahmed II. 64., *lâ szâma man szâma al-abada*.

<sup>18</sup> Mâverdî: *A'lâm al-nubuvva* (Kairo 1319.) 153.

<sup>19</sup> Muh. Studien II. 395.

<sup>20</sup> *Uszd al-ghâba* V. 132. 7. v. ö. Ibn Sz a'd IV. II. 17 13. Ennek a mondásnak keletkezéséről és háttéréről l. a Horovitz-tól közölt hadîth-elbeszéléseket, *Spuren griechischer Mimen im Orient* (Berlin 1905.) 78—9.

<sup>21</sup> Mindenkor a szunna elvét hangoztatják, mikor a házas éle-tet sürgetik. Nőtlen-ség szunnaellenes; a szerzetes életmód, *rahbânijja*, a *bid'a* körébe vág (l. a VI. fejezetet), Ibn Sz a'd V. 70. 6; *al-rahbânijja al-mubtada'a* (Ibn Kutejba: *'Ujûn al-akhbâr* 375. 12., v. ö. Muh. Stud. II. 23. 6. j.). A nőtlen askétát, bármekkora is különben a törvénytisztelő jámborsága, mégis csak gáncsolják, mint *târik al-szunna-t*, a szunna elhagyóját (Jâfî, *Raud al-rajâhîn*, Kairo 1297. 28. 8.). Annál felőtlőbb, hogy 'Abdallâh b. 'Omar, egyébként a szunna iránti hűség eszménye, kezdetben nőtlen életet szándékozott folytatni (Ibn Sz a'd IV. I. 125. 19.). Abû Berza társ nevében Ibn al-Dsauzî (hogy hol, az, fájdalom, nincs nálam feljegyezve) a következő mondást hozza

fel, igaz, kedvezőtlen censurával: Ha csak egy nap választana is el éltém végétől, Alláh elé csak mint házas ember akarnék járulni (azaz még egy nappal halálom előtt is megházasodnám), mert hallottam, a mint a próféta mondta: a legrosszabbak közületek a nőtlének (*sirârukum 'uzzâbukum*). Ilyen a hagyománybírálattól alakszerűen hitelesnek el nem ismert, de tartalmilag helyeselt mondásokra gondolnak, a mikor nőtlenekeket méltatlanoknak mondanak arra, hogy a kánonikus liturgián mint előljárók (imámok) szerepeljenek (*Revue du Monde musulman* V. 32. 9. alul). Mindig megfigyelni való, hogy az iszlám askésisrendszere kikapcsolja a nőtlenséget (v. ö. a példákat, melyeket Lammens gyűjtött, *M o'â w i j a* 165 = *Mélanges Beyrout* II. 57. 8. j., v. ö. továbbá a szentek legendáiból vett példákat C. Trumelet-nél, *L'Algérie légendaire* [Alger 1892.] 436. 442.). Nagyon jellemző erre az ima, melyet egy askétának (*zâhid*) magasztalt ember a ka'ba mellett mond, Szubkî: *Tabakât al-Sâfi'ijja* III. 289. 18. Összehasonlítandók még az érdekes adatok Doulté E.-nél: *Les Marabouts* (Paris 1900.) 84. és kk., valamint Montet E.-nél: *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc* (Genève 1909., a genfi egyetem jubileumi művében) 39. 66.

<sup>22</sup> Az adatokat l. értekezésemben: *L'ascétisme aux premiers temps de l'Islam* (*Revue de l'Histoire des Relig.* 1898. XXXVII. 314. és kk.).

<sup>23</sup> *M u h. S t u d.* II. 394.

<sup>24</sup> Gothai arab kézirat 1001. sz., fol. 93.

<sup>25</sup> *I b n S z a' d* IV. I. 19. 15. és kk., igen jellemző közlés.

<sup>26</sup> L. erről *Revue de l'Hist. des Relig.* XXVIII. 381.

<sup>27</sup> Navavî 40 hagyományának 31. száma a próféta következő tanítását adja: Egy ember ily kérdéssel járult eléje: „Jelölj ki nekem egy tettet; ha gyakorlom, szeret engem Isten s szeretnek engem az emberek“. „Mondj le a világról, akkor szeret téged az Isten; mondj le arról, a mi az emberek kezében van, akkor szeretni fognak az emberek“. L. művemet: *A z i s z l á m.* (Budapest 1881.). Függelék 407. l. E mondás a szigorúbb gyűjteményekben nincs meg s csak Ibn Mâdsa művéből mutatható ki: ez azt bizonyítja, hogy a III.



században nem ismerték el mindenfelé hiteles prophétai kijelentésnek.

<sup>28</sup> Dsâhiz: *Tria Opuscula* ed. Van Vloten 132. és kk. (= *Raszâ'il* ed. Kairo 1324. 125.). Különösen kiemeli, hogy a prophéta nem volt mogorva természetű, hanem mindig humorra hajló. Zubejr b. Bekkâr (megh. 256/870.) monographiát írt a prophéta tréfáiról. (*Fihriszt* 110. 6.), alighanem innen van véve az idézet *Kasztallânî*-nál, Bukhârî-kommentár IX. 500. 6.

<sup>29</sup> V. ö. Nöldeke-Schwally: *Geschichte des Korans* 170. j. Fölötte érdekes adatok Ibn Kajjim al-Dsauzijjánál, *Kitâb al-dsavâb al-kâfî* (Kairo é. n.) 171. Szubkî: *Tabakât al-Sâfi'ijja* II. 142. tagadja, hogy Muhammed szükséget szenvedett. Figyelemreméltó párhuzam: XXII. János pápa bullái (1322. Quia nonnunquam, 1323. Cum inter nonnullos) czáfolják, hogy Krisztus szegény volt. Fra Francesco da Pistoia 1137. május 3-án máglyán lakol azért, hogy Krisztus szegény voltát állítja.

<sup>30</sup> Nincs czélzat híján, hogy pl. az Abû Bekr-ről szóló tudósításában Ibn Sz a'd három teljes oldalt (III. I. 133. 25. — 136. 5) kizárólag azon valóban közönyös tény kimutatásának szentel, hogy a jámbor kalifa kosmetikus szerekkel szokta a szakállát ápolni. (Más társak életrajzában is ezt a különlegeséget részletesen tárgyalja). Ezeknek a tudósításoknak tendenciosus jellege nyilvánvalóvá lesz, ha ibid. 150. 21. megtudjuk, hogy „emberek az örült korán-olvasók (azaz: szenteskedők) közül úgy vélekednek, hogy a szakállfestés tilos“. Az előbb említett hagyományok tömeges halmozódásukkal lesújtó érvül szolgálnak amaz áhítatoskodók ellen. Természetesen az utóbbiak magatartására is hiven vannak a példák feljegyezve, pl. VI. 201. 12.; 231. 13. és mások.

<sup>31</sup> Ibn Sz a'd III. II. 103.

<sup>32</sup> Ibid. IV. II. 29. 10.; VI. 17. 17. és igen gyakran.

<sup>33</sup> Ibid. V. 85. 5.

<sup>34</sup> V. ö. Banning Hubert dissertációját: *Mu h. i b n al-H a n.* (Erlangen 1909.) 73. fent; kapzsiságáról ibid. 68., ennek kielégítésében akart kárpótlást találni tőle feláldozott igényeiért.

<sup>35</sup> Közönséges nevük *Kurrâ'*, szó szerint annyi, mint (k o r á n) r e c i t á l ó k. A prophéta környezetéből is említettnek ily *Kurrâ'*, s közelebbről úgy jellemeztetnek, mint a kik naphosszat

a prophétáért „vizet merítenek (*jaszta'dzibûna*) s fát szednek (v. ö. Deuter. 29. 10. Jos. 9. 21. 23. 27.) éjjel pedig az oszlopok elé állanak (ZDMG. LV. 505.) s imádkoznak“ (Ibn Sz a'd III. I. 36. ult. 38. 8. 14.). Általában azokat jelölik így, kik minden világi érdeket semmibe se véve életüket jámbor gyakorlatoknak és asketikus szemlélődésnek szentelik; v. ö. pl. Ibn Sz a'd VI. 255. 18; Dâvûd al-Tâ'î nem hasonlított (ruházatában) a *Kurrâ'*-hoz (itt általában askétákról van szó). Szabadgondolkodók vagy világias érzésű emberek ezt a szót rossz értelemben álszentnek veszik (l. előbb 70. l.) — Az ige *Kara'a*, V. *taḡarra'a* és a hamza elisiójával *taḡarrâ* annyi mint *tanaszszaka*, askéta életet élni. (Kâlî: *Amâlî* III. 47. penult.) Mikor Abû 'Amr ibn al-'Alâ askésisre adta magát, (*lamma taḡarra'a*), tüzre vetette az óriási philologiai anyagokat, melyeket gyűjtött volt (Dsâḥiz, művemben: *Abhandl. zur Arab. Phil.* I. 139. 9.), szintúgy az előbb említett Dâvûd al-Tâ'î, miután '*âbid*-dá lett (*ta'abbada*), mit sem akart hallani azokról a tanulmányokról (még a ḡadîth-ról sem), a melyekben azelőtt kivált (Ibn Sz a'd I. c.).

<sup>36</sup> Ibn Sz a'd VI. 202. 18. Ugyanez az Abû Iszrâ'îl szerepel kapcsolatban egy kijelentéssel, mely ajánlja, hogy az imánál a fölösleges ruhadisz kerülendő. Ibid. 231. 15.

<sup>37</sup> Ibid. 111. 6.

<sup>38</sup> Ibid. 127. 22.; 131. 14.; 133. 11. 18. 25. A róla szóló czikk Ibn Sz a'd-nál tanulságosan mutatja be a korabeli asketikus irányoknak megnyilatkozási módjait. Az is jellemző, mily vallásos okokat hoz föl a költészettől való idegenkedésére (v. ö. még 53. 17.). Abd al-Kâdir al-Dsordsânî *Dalâ'il al-'Idsâz* cz. művében (kinyomatták Kairóban, 1320-ban) vitatja, hogy a prophéta a költészetet szerette és pártolta.

<sup>39</sup> Figyelemreméltók a régi khalifák és társak életrajzai a szûfi *ṭabaḡât*-ban. Kivált 'Alî tekinteti az askéta élet mintaképének nemcsak az ily czélzatú jellemzés, hanem a népies emlékezés is (v. ö. főként Kâlî: *Amâlî* II. 149. 9. és kk.). Irányzatosság nélkül is gyakori az életrajzok asketikus színezése. Például szolgálhat a tudósítás az egyik társnak, Mu'âdz b. Dsebel-nek halálos órájáról, a kit Muhammed megbízott volt Jemen iszlamosításával s a ki nem egy csatát állott a prophéta oldalán, A Syriában dühöngő pestis elragadta családja szá-



mos tagját, végül őt magát is. Életének utolsó pillanataiban, úgy tartja a tudósítás, az Isten iránti szeretetről beszélt s midőn a halál már-már érintette, így szólt hozzá: „Köszöntlek ó halál! Köszöntlek nyájas látogató, a ki engem szegénységben találsz. Ó Istenem! Tudod, mindenkor féltetek, ma pedig epedve száll hozzád a reményem. Én a világot és a hosszú életet benne nem azért szeretem, hogy csatornát ássak és fát ültessek, hanem hogy a déli nap hevében szomjazzam, hogy a (nehéz) órákkal szembeszálljak s mert az *‘ulamâ* a *dzikr*-gyülekezetekhez tódulnak“ (Navavî: *Tahdzîb* 561.). A jámbor irányzatú életrajzírók az iszlám harcosainak hősiességét, vitézi érdemeit még az askéta jámborság erényeivel szeretik kiegészíteni. Ez jellemzi az askéta irodalmat késő időig. Még Nûr al-dîn és Szaladîn is a legmagasabb polczot foglalják el a szentek hierarchiájában (Jâfî'î: *Rauḍ al-rajâhîn* 285. fenn), voltakép ugyanannyi joggal, a mennyivel a régi korban 'Alî került a szentek sorába.

<sup>40</sup> *Uszd al-ghâba* III. 88., s. v. 'Amir b. 'Abd al-Kajsz.

<sup>41</sup> L. munkámat: *Der Dîvân des Hutej'a* 218. (ad 79. 7.); az ottani utalásokhoz hozzáfűzöm még a *Dsâhiz* idézte verseket, *Hajavân* V. 145. 3. VI. 121. penult. Ugyanerről szól Cheikho L. *al-Masriḳ* cz. folyóiratában, XI. (1908).

<sup>42</sup> Több bizonyítékot l. *Revue de l'Histoire des Religions* XXVIII. 381.

<sup>43</sup> Egy példát l. *Masriḳ* XII. 611. 7. alul. V. ö. még Munk: *Guide des égarés* II. 304. 2. sz. — *Athvâb al-szijâha* annyi, mint szerzetes ruha, ellentétben a világi öltözettel, *Damîrî: Hajât al-hajavân* II. 165. 1. s. v. *'akrab*. Így a hollóról, mint gyászmadárról, mely romokban tartózkodik és melynek fekete a tollazata, ily értelemben képletesen azt mondják, hogy a *szijâha*-t gyakorolja (*Journ. As. Soc. of Bengal* 1907. 176. 7. alul).

<sup>44</sup> Notice of the writings of... al-Ḥārith ... al-Muḥāsibî, the first Šūfî Author, Transactions of the third International Congress for the History of Religions (Oxford 1908) I. 292. k.

<sup>45</sup> *Ibn Sza'd* III. I. 208. 26.

<sup>46</sup> 'Abdallah b. Masz'ûdról, a prophéta egyik legjámborabb társáról beszélnek, hogy minden fölös (a szigorú törvényről nem



követelt) bűjtöléstől tartózkodott, okul adván, hogy ő többre becsüli az imát; már pedig a bűjt nagyon gyöngít s könnyen az ima rovására megy. Ibn Sza'd ibid. 109. 25. Ugyanez az 'Abdallah megtiltja 'Mi'dad-nak és társainak (l. fent 155. l.) a temetőben folytatott askéta gyakorlatokat. Ibn Sza'd VI. III. 6.

<sup>47</sup> Tabarî I. 2924.; *Uszd al-ghâba* V. 286.

<sup>48</sup> Ibn Sza'd V. 225. 4.

<sup>49</sup> Tabarszî: *Makârim al-akhlâk* 66.

<sup>50</sup> Erről részletesebben l. értekezésemet: *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Šûfismus*. WZKM (1899). XIII. 35. és kk.

<sup>51</sup> Ezt a hasonlatot kétféle célzattal használják, olyannal, mint a szövegben (Szubkî: *Mu'îd al-ni'am* 214. 4.; Jâfî: *Rauḍ al-rajâhîn*. Kairo 1297. 315. ult. Szahl al-Tusztari-tól), továbbá olyképp, hogy az adeptus úgy viselkedjék mestere iránt, mint a holttest a hullamosó kezében, azaz, hogy akarata egybeolvadjon a sejkhével; így használja pl. 'Abd al-Karîm al-Râzî (Ghazâlî tanítványa) Szubkînél, *Tabakât* IV. 258. ult. — A szûfitanítvány odaadása mestere iránt sokkal teljesebb, mint a *fikh*-tanítványé, Szubkî l. c. Azt a valószínűtlen feltevést, hogy a hasonló kifejezés a jezsuitarend constitutióiban (perinde ac cadaver) a szûfî-testületek szabályzatából van kölcsön véve, nem rég G. Bonet-Maury újította fel, (*Les Confréries religieuses dans l'Islamisme etc.*, *Transactions of the third International Congress for the History of Religions* II. 344.); Macdonald D. B. is (alább a 63. jegyzetben említendő művében, 219. l.) szilárd ténynek veszi, hogy a jezsuita rendszabály a szûfiból folyt. Hogy a muszlim szûfismus hatással lehetett a keresztény mysticismusra, azt újabban Carra de Vaux is megengedi, sőt synchronismusok kimutatásával törekedett valószínűbbé tenni (*La doctrine de l'Islam* 247—8.).

<sup>52</sup> Ghazâlî: *Ihjâ* IV. 445.

<sup>53</sup> Muhibbî: *Khulâsat al-athar* III. 148. — Szufjân b. 'Uejna azt tanítja: A holnapi táplálékodért való gondolat bűnül tudják be neked: *fikruka fî rizki ghadin juktabu 'alejka chafi'atan* (Dzahabî: *Tadzkirat al-huffâz* III. 8).

<sup>54</sup> Kusejri: *Riszâla fî 'ilm al-taszavvuf* (Kairo 1304). 243. 10. alul; 'Abdalkâdir Dsilânî: *Ghunja* (Mekka 1314). II. 151.; Behâ al-dîn al-'Âmilî: *Keskûl* (Bûlâk 1288). I. 94. ult. Sibî-tól.

<sup>55</sup> Dzahabí: *Tadzkira* IV. 39.

<sup>56</sup> Az askéta eszmény egyik legrégebbi rajzát az a hosszú lélekzetű apokryph intő beszéd (*vaşzıjja*) adja, melyet állítólag a próféta Uszâma b. Zejd-hez intézett s a mely két változatban maradt reánk (Szujûti-nál: *al-La'âlî al-maşznû'a fi-l-ahâdîth al-mauđû'a* [Ibn al-Dsauzî hasonló művének feldolgozása. Kairo 1317] II. 166—7.); az egyiket az *Ikhvân al-şafâ* (Bombay 1306. I. II. 98.) is közlik.

<sup>57</sup> *Revue de l'Histoire des Religions* XL. 177.

<sup>58</sup> *Şûf*-ba öltözködnek a szegények épp úgy, mint a vezeklők ('*Ujûn al-akhbâr* 317. penult. 352. 6.); börtönrobokat is *şûf*-ruhába öltöztetnek (Ibn Sza'd VIII. 348. 21.; *Aghânî* V. 18. 20.). — Dsâhîz: *Hajavân* I. 103. 6. alul jellemzést ad a *şûf*iről mint dologkerülő koldusról. Abû Mûszâ al-Asa'ri azt mondja fiának: „Ha prófétánk társaságában láttál volna bennünket, a mikor az eső ért, akkor juhszagot éreztél volna, mely (nedves) *şûf*-ruhánkból áradt.“ Ezzel a próféta környezetének askéta életmódját akarja jellemezni (Ibn Sza'd IV. I. 80. 18.).

<sup>59</sup> L. Nöldeke: *ZDMG* XLVIII. 47.

<sup>60</sup> Dselâl al-dîn Rûmî. Négysoros versek. Az itt felhasznált idézeteket Kégl Sándor feldolgozásából vettem: Dselâl el-Dîn Rûmî négysoros versei (Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből. Kiad. a Magyar Tud. Akadémia 1909. XIX. k. 10. sz.), a mely az *Akhter* nevű perzsa napilap kiadásában (Stambul 1312) megjelent *Rubâ'ıjjât hazreti Mevlânâ* alapján készült.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Vudsûduka dzanbun la jukâşzu bihi dzanbun âkharu*, 'Abdalkâdir Dsilâni: *Szırr al-aszrâr* [a *Ghunja* szélén] I. 105.

<sup>63</sup> A *şûf*i állapotokat lélektanilag elemzi újabban Macdonald Duncan B. *The Religious Attitude and Life in Islam* cz. művének (Chicago 1909) VI. és VII. felolvasásában: *Saints and the ascetic-ecstatic life in Islam* 156—219.

<sup>64</sup> *Masznavi-i ma'nâvî* translated by E. H. Whinfield (London 1887). 52.

<sup>65</sup> *Dîvânî Şems-i Tebrîzî* (ed. Nicholson, Cambridge 1898) 124.



<sup>66</sup> Ferîd ed-dîn 'Attâr: *Tadzkirat al-awlijâ* (ed. Nicholson, London—Leiden 1905—1907) II. 216. 8.

<sup>67</sup> Der Dîvân des . . . Hâfiz. Kiad. Rosenzweig-Schwannau (Bécs 1858—64) I. 324. Ghazelen auf dâl 11. sz.

<sup>68</sup> V. ö. Oltramare: *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde I.* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèques d'études I. XXIII.) 211. 2. j.

<sup>69</sup> V. ö. Sâdzeli nyilatkozatát Jâfi'nál: *Raud al-rajâhîn* 289. (az Istenben való mámor különböző fokozatai).

<sup>70</sup> Ghazâlî: *Ihjá* IV. 348. 3. *Tadzkirat al-awlijâ* II. 159. 9.

<sup>71</sup> Kégl: *Dselâl el-Dîn Rûmî* négysoros versei.

<sup>72</sup> Az Isten iránti szeretetnek, mint a muszlim élet legmagasabb céljának fogalmát fejtegeti, bizonyynyal nem támadó célzat nélkül az előtte kárhozatos szûfismus ellen, a hanbalita Ibn Kâjjim al-Dsauzija etikai értekezésében: *Kitâb al-dsavâb al-kâfî li-man sza'ala 'an al-davâ al-sâfî* (Kairo, Taḡaddumnyomda é. n.) 141—147.; 168—170. Ismételten fölhangzik a tiltakozás az ellen a fölfogás ellen, mely Isten viszonyát az emberhez szerelemnek tünteti fel; élesen elítéli pl. Zamakhsari: *Kassâf* 25. 59. ed. Kairo 1307, I. 263.

<sup>73</sup> *Journal asiat.* 1879. II. 377. és kk. 451. L. értekezésemet: A buddhismus hatása az iszlámra (Előadások Kőrösi Csoma Sándor emlékezetére II. Bpest 1903) 37. és kk.

<sup>74</sup> Egyik legrégebbi ilyenmű mű a *Hakâ'ik al-tafsîr* (az írásmagyarázat igazságai) cz. exegetikus könyv, melynek szerzője Abû 'Abd al-Rahmân al-Szulamî, Niszâbürből (meghalt 412/1021; Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Liter.* I. 201.). „Szerencsétlen gondolatokkal — így szól róla egy orthodox történetíró — és a *bâtinijja* allegorikus értelmezéseivel állott elő“ (Dzahabî: *Tadzkirat al-huffâz* III. 249.). *Journ. of the Roy. As. Soc.* 1912. 584. 4. alul. Ettől a Szulamîtól, a ki szûfi célzattal ḡadîthokat is gyártott (*Zeitschr. f. Assyriol.* XXII. 318.), egy *Szunan al-szûfijja* cz. művet is idéznek (Szujûtî: *al-La'âl al-maşnû'a* II. 178.); úgy látszik ez a töle terjesztett szûfi ḡadîthoknak a bányája. Híres, nyomtatásban is (legelőször Bûlâḡ 1283. két k., legutóbb Kairo 1317) hozzáférhető szûfi irányzatú koránkommentár a Murciából való Muḡjî al-dîn ibn 'Arabînak (megh. 638/1240 Damaskusban) *Tafsîr*-ja.



A muszlim irodalomban sokat idézik a szamarkandi 'Abdarrazzâk al-Kâsî vagy al-Kâsânî (megh. 887/1482) *Ta'vîlât al-korân-jât*, mely több kéziratban maradt reánk (Brockelmann l. c. II. 203. 9. sz.). A szövegünkben felhozott allegoria a vétkes városról és Istennek három küldöttjéről az utóbbi műből van véve. Még a József szúrájában is (12. sz.) találnak vonatkozásokat az ő elméletükre. *Kusejrî; Riszâla* 52. 6. alul.

<sup>75</sup> Szûfî körökben híres *Tâ'ijja-kaşşîda*-jának 626. versében (*Dîvân* ed. Beyrouth 1895. 120. 8.; ed. 1860. p. 54.).

<sup>76</sup> Muh. Stud. II. 14. Azonban a szunnita hagyomány is beszéli, hogy a prophéta egyes társakat oly tanításokkal tüntetett ki, melyekre a többieket méltóknak nem találta. Kivált Hüdzejfa b. al-Jamân-t tüntette ki ekkép, azért a *szâhib al-szîrr* vagy sz. *szîrr al-nabî* „a prophéta titkainak gazdája“ czímével ékeskedik (Bukhâri *Isztî'dzân* 38. sz. *Fadâ'il al-aszhab* 27. sz.). Már most érdekes látnunk, hogy a theologusok ezt a tudósítást, mely nyilván azt jelenti, hogy a prophéta Hüdzejfát esoterikus oktatásban részesítette, úgy értelmezik, mintha Muhammed evvel a társsal a kétkulacsos, megbízhatatlan emberek (*munâfikûn*) neveit közölte volna, — tehát nem valami esoterikus, vallásos tant (Navavî: *Tahdzîb* 200. 5.). Valójában Hüdzejfa számos apokalyptikus és eschatologikus hadith tekintélyeül szerepel. — Abû Hurejra (Ibn Sza'dnál II. II. 118. 4.) így szól: Én a prophétától két edényt (hadith-t) örök; az egyiknek tartalmát elszórom (az emberek közt), ha a másikat is elszórnám, elmetszetnék a torkom. Muszlim kánonja (V. 165.) az „'Abdallâh b. Dsa'far kiváltságáról“ szóló fejezetben ennek a férfiúnak következő közlését hagyományozza: „Egy napon engem a prophéta a hátasállatjára maga mögé ültetett; ekkor titkon egy hadith-t, melyet senki ember fiával nem közölnék, súgott nekem“ (*aszarra lâ*, megfelelően a héber *lâkhas*, *lekhîsâ*-nak hasonló kapcsolatban). Bukhâri nem adott helyet ennek a hadith-nak. Megjegyzendő, hogy ez az 'Abdallah b. Dsa'far a prophéta halálakor még csak 10 éves volt.

<sup>77</sup> A plotinistikus elemeket Muhjî al-dîn ibn Arabî szûfî-rendszerében Miguel Asin Palacios spanyol tudós kutatta La *Psicologia segun Mohidin Abenarabi* (Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès internat. des Orientalistes — Alger 1905. — III. 79—150.).

<sup>78</sup> A szûfismusra gyakorolt ind befolyások kimutatásának van szentelve értekezésem: A buddhismus hatása az iszlámra. (Budapest, Magyar Tud. Akadémia 1903.).

<sup>79</sup> *Fihriszt* 118—119. 136. L. erről az irodalomról Hommel dolgozatát: (Verhandlungendes VII. Orientalisten-Kongr., Wien 1887. Sem. Sect. 115. és kk. A műveltek érdeklődése Buddha alakja felé fordul (Dsâhiz: Tria Opuscula ed. Van Vloten 137. 10.).

<sup>80</sup> *Aghâni* III. 24.

<sup>81</sup> Transactions of the ninth International Congress of Orientalists (London 1893.) I. 114. — Abul-‘Atâhija-ról l. értekezésemet: A buddhismus hatása az iszlámra 20—22.

<sup>82</sup> Über die philosophischen Gedichte des Abû-l-‘Alâ al-Ma‘arry (Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. W. Phil. hist. Cl. CXVII., nr. VI. Wien 1888.) 30. és kk.

<sup>83</sup> Dsâhiz: *Hajavân* IV. 147., Rosen, Zapiski VI. 336—340.

<sup>84</sup> Ide vágnak az elbeszélések Jâfi‘î-nál: *Raud al-rajâhîn*, Kairo 1297. 208—211. Ugyanebbe az eszmekörbe tartozik az elbeszélés „a török királyról és vejéről“, a nagy askétáról, Ibn Arabsah-nál; *Fructus imperatorum* (ed. Freytag, Bonn 1832.) I. 48—53.

<sup>85</sup> Kurtubî: *Tadzkira*, átd. Sa‘rânî (Kairo 1310.) 15. alul.

<sup>86</sup> Mesznevî (Whinfield) 182. Ibr. b. Edhem csodás legendáinak egyik epizódja festményben van ábrázolva a delhii Archeological Museumban, Journ. Roy. As. Soc. 1909. 751; 1910. 167. — Ibrâhim b. Edhemről l. bővebben A buddhismus hatása az iszlámra, 31. és kk.

<sup>87</sup> Megkülönböztetésül a physikai haláltól, a nagy fanâ-tól (*al-f. al-akbar*) ezt az állapotot *al-f. al-aszghar*-nak, „a kis f.“-nek nevezik. A fanâ-fogalomnak a Nirvana-hoz való viszonyáról l. E. v. Mülinen gróf találó jegyzetét G. Jacob Türkische Bibliothek cz. gyűjteményében XI. 70.

<sup>88</sup> Mesznevî l. c. 159.

<sup>89</sup> Ibrâhim b. Edhem-től való a mondás: a szemlélődés az értelem zárándoklása (*hadds al‘akl*).

<sup>90</sup> ‘Attâr: *Tadzkirat al-aulijâ* II. 148. 8.; v. ö. Oltramare l. c. (fent 68. j.) 116: „Connaitre intellectuellement Brahman,

c'est un propos absurde; car toute connaissance suppose une dualité, puisque dans toute connaissance il y a le sujet qui connaît et l'objet qui est connu“.

<sup>91</sup> Hogy gondolkodásukat és intézményeiket az iszlám legrégibb idejéből igazolják, a szúfi-körök a következő legendát gyártották: Midőn Muhammed a szegényeknek (*fukarâ*) hirdette, hogy ők hamarabb vonulnak be a paradicsomba, mint a gazdagok (Muh. Stud. II. 385. fent), elragadta őket az ekstasis s elszakgatták ruhájukat (ez az ekstatikus állapot egyik megnyilatkozása, WZKM. XVI. 139. 5. j.). Ekkor leszállt Gábor angyal az égből s azt mondta Muhammednek, hogy Isten egy részt követel magának a ruhafoszlányokból. Magával is vitt egy foszlányt s az isteni trónusra akasztotta. Ez a szúfi-öltözet (*khirka*) mintaképe. Ibn Tejmiyya: *Raszâ'il* II. 282.

<sup>92</sup> Sacred Books of the East XII. 85—95.

<sup>93</sup> Kremer: Culturge-schichtl. Streifzüge 50. és kk. Az ind Rama Prasad-ról v. ö. The Science of Breath and the Philosophy of the Tatwas, translated from Sanskrit (London) 1890.).

<sup>94</sup> V. ö. A buddhismus hatása az iszlámra 34. 35. Le Rosaire dans l'Islam (Revue de l'Histoire des Religions 1890. XXI. 295. és kk.). — L. még Journal of the Royal Asiatic Society 1911. 703.

<sup>95</sup> Snouck Hurgronje: Arabië en Oost Indië (Leiden 1907.) 16; Revue de l'Histoire des Rel. 1908. LVII. 71. A szúfismus ezen ágáról l. Rinkes D. A. leideni dissertációját: Abdoerraoef van Singkel. Bijdrage tot de Kennis van de mystiek op Sumatra en Java (Heerenveen 1909.).

<sup>96</sup> L. Nicholson R. A. fontos értekezését: The Oldest Persian Manual of Sufism, Transactions of the third International Congress for the History of Religions I. 293. és kk.

<sup>97</sup> A historical enquiry concerning the Origin and Development of Sufiism (Journ. Roy. As. Society 1906. 303—348.).

<sup>98</sup> Szubkí: *Tabakât* III. 239. ult.

<sup>99</sup> A hidsra IV. századának egy mystikusa, Abû Sza'îd ibn al-A'râbî (megh. 340. 951.) erről ekkép nyilatkozik: „Ők (a



szűfik) az *al-dsam'*, concentratio kifejezéssel élnek, holott mind-egyiküknek más a képzete róla. Ugyanez áll a *fanâ*-ról. A szó ugyanaz, értelme náluk sokféle. Mert ezeknek a szavaknak jelentése korlátlan. Intuitív megismerést jelölnek; ámde az intuitív megismerés meg nem határolható". *Tadzkirat al-huffáz* III. 70.

<sup>100</sup> L. ennek az elvnek keresztülvitelét annak egyik leg-régibb képviselőjénél, al-Hârith al-Muhâszibî-nál (megh. Baghdâd-ban 243/857); Szubkî l. c. II. 41. penult. Ugyanez a szerző (II. 163. 9. alul) arról is értesít, hogy mit jelent a ramadân a mystikusok szerint; a törvényszerű gyakorlatban is kerestek mystikus vonatkozásokat. A szíveknek (*kulûb*) jut a legfőbb jelentőség a muszlim askézis etikájában. Ez már irodalmi alkotásai pusztá czímeiből is nyilvánvaló. L. erről *Revue des Etudes juives* XLIX. 157.

<sup>101</sup> L. kivált Jacob, Türkische Bibliothek IX., Beiträge zur Kenntnis des Ordens der Bektaschis és újabban ugyancsak tőle: Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen (München 1909., Abhandl. d. k. Bayer. Akad. d. Wiss. I. Kl., XXIV. Bd. III. Abt.) 43. l. gnostikus analogiákról.

<sup>102</sup> Oltramare (68. j. idézett műve I. 214.): „A partir du moment où la connaissance s'est éveillée en moi, où je me suis uni a Brahman, il n'y a pour moi d'actes ni d'obligations; il n'y plus ni Véda, ni pluralité, ni monde empirique, ni samsâra"; ibid. 356. „Tout alors lui (scil. au yogin) devient indifférent. Dans le monde physique d'abord: „Il n'y a plus pour lui d'aliments prohibés ou prescrits; tous les sucs sont pour lui sans suc . . .“ Dans le monde moral aussi: „La méditation du yogin libère de tous les péchés, quand même le péché s'étendrait sur de nombreux yojana". Hasonló jelenségekről a kereszténységben l. Frazer: *The golden bough* I. 408.

<sup>103</sup> Pl. a gnostikus Epiphanesnél, Karpokrates fiánál. A legmagasabbnak szemlélete által minden külső cselekedet közönyössé, jelentőség nélkülivé lesz. Ebből minden törvényességnek és erkölcsi rendnek elvetése következik. Még a tíz ige is lenézés tárgyává lesz. A γυναις μοναδική, a legmagasabb egységgel való egyesülése a szellemet minden korlátozó vallásforma fölé emeli. Neander: *Genetische Entwicklung*

der vornehmsten gnostischen Systeme (Berlin 1818) 358—9.

<sup>104</sup> Stromata III. 5.

<sup>105</sup> V. ö. Szubkí: *Mu'îd al-ni'am*. ed. Myhrman 178. és kk.

<sup>106</sup> D selâl al-dîn Négysoros versei. Magában a szúfi irodalomban egyre ismétlődik a panasz, hogy ügyükhöz sok méltatlan alak csatlakozik, kik hozzátartozásukkal világi célokra visszaélnék.

<sup>107</sup> V. ö. egy régi példát Sprengernél, Mo h a m m a d III. CLXXIX., jegyz. (Siblí). A Malâmatî nem tévesztendők össze a malâmî-k Törökországban elterjedt testületével, melyről nem rég Hartmann Mart. fontos tudósításokat közölt. Der islamische Orient III. (Index s. v.)

<sup>108</sup> Mesz neví (Whinfield) 91.

<sup>109</sup> A művet elemezte Basset René: Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes (Alger 1905) 1. és kk.

<sup>110</sup> Hartmann: Der islamische Orient I. 156. és kk.

<sup>111</sup> Reitzenstein: Hellenistische Wundererzählungen 65. és kk.

<sup>112</sup> 'Attâr: *Tadzkirat al-aulijâ* II. 177. 11. és kk. Úgy játszik, ez ellen irányul Ibn Tejmiijának, a szúfik ellenfelének polemiája, ki a szúfismus híveit fenhéjázással vádolja: *innahu ja'khudzu min hejthu ja'khudzu al-malak alladzî ja'tî al-raszûla* „ugyanabból a forrásból akarja a megismerést meríteni, a melyből a próphétához küldött angyal merítette“, tehát közvetlenül isteni kinyilatkoztatásból (*Raszâ'il* I. 20.).

<sup>113</sup> Shamsî Tebrîzî 124.

<sup>114</sup> 'Attâr: *Tadzkirat al-aulijâ* II. 159. 12. Ibn Tejmiija (*Raszâ'il* I. 148. fenn) oly szúfikat említ, kik valóságos gyűlölséggel viseltetnek a próphéták, kivált Muhammed iránt, mert „széjjelválást (*fark*) vitt az emberek közé s mindenkit megbüntetett, a ki azt nem vallotta“.

<sup>115</sup> Mesz neví (Whinfield) 83.

<sup>116</sup> A szöveget l. művemben: Die Zâhiriten 132. V. ö még Jacob: Türkische Bibliothek IX. 23.

<sup>117</sup> D selâl al-dîn Négysoros versei.

<sup>118</sup> Idézi Ibn Tejmiija (l. c. I. 145.): *al-kur'ân kulluhu sirik va-innamâ al-tauhîd fî kalâminâ*.



<sup>119</sup> Browne: *A Literary History of Persia* II. 268.

<sup>120</sup> Ed. Rosenzweig-Schwannau I. 584. (dál, 708. sz.).

<sup>121</sup> Közli Ethé: *Sitzungsberichte der bayerischen Akad. d. Wiss. Phil. Cl. II.* (1875) 157.

<sup>122</sup> V. ö. Friedrich Rosen: *Die Sinnsprüche 'Omars des Zeltmachers* (Stuttgart-Leipzig 1909), főkép a 118. és kk. lapokon fordított költeményeket.

<sup>123</sup> Mesznevî (Whinfield) 53.

<sup>124</sup> Dzahabî: *Tadzkirat al-huffâz* IV. 15.: *jusavvisûna 'alejnâ aukâtanâ.*

<sup>125</sup> Journ. Roy. As. Soc. 1906. 819.; v. ö. e gondolatmenet kifejtését Ghazâlînál: *Ihjâ 'ulûm al-dîn* III. 13. és kk. — Muhjî al-dîn ibn 'Arabî, a mystikus, fiatalabb kortársához, Fakhr al-dîn al-Râzîhoz, a dogmatikushoz, levelet intézett, melyben tudományának fogyatékoságát kimutatja. Tökéletes tudományt közvetlenül Istentől nyerhetni, nem hagyomány és tanítók révén. Így a szûfi Abû Jezîd al-Biszţâmî (megh. 261/875) is azt kiáltotta korának 'ulamâi felé: Ti holt tudást kaptok holt emberektől; mi a tudásunkat az élőtől nyerjük, a ki meg nem hal. 'Abd al-Vahhâb al-Sa'rânî, Haszan al-'Adavî kommentárjában a Burdához (Kairo 1297) II. 76. A levelet teljes szövegében közli Behâ al-dîn al-'Âmilî: *Keskûl* 341—2.; de ez a szöveg nem hivatkozik Abû Jezîd al-Biszţâmî mondására. — Ibn Tejmiyya (*Raszâ'il* I. 52. lenn) szóbeli tárgyalás módjára mutatja be Ibn 'Arabî eszmecseréjét al-Râzî-val (és egyik társával).

<sup>126</sup> Dselâl al-dîn Rûmî Négysoros versei.

<sup>127</sup> *Riszâla fi 'ilm al-taszavvuf* végén.

<sup>128</sup> 'Attâr: *Tadzkirat al-auliâ* II. 274.

<sup>129</sup> Ezek a gondolatok is föltalálhatók az ind theosophiában s többszörös közvetítéssel erre vezethetők vissza, mint utolsó forrásra. Néhány Oltramare-től (a 68. jegyzetben említett munkában) idézett idevágó tanításra utalok, p. 120.: „Ce n'est pas par l'enseignement que l'âtman peut être perçu; ce n'est pas non plus par l'entendement, ni par la connaissance des Écritures; seul celui qu'il choisit, le comprend; l'âtman leur révèle son existence“ (Kâthaka Upanisad-ból); p. 115.: „C'est pour quoi le brahmane doit se débarrasser de l'érudition et demeurer comme un enfant“; p. 210.: „Cette connaissance n'est pas le



fruit de quelque activité intellectuelle et dialectique. C'est le savoir profane qui a besoin de preuves et de raisonnements, mais l'Être se révèle par sa propre lumière; qu'est-il besoin de la démontrer?" Ugyanezt a gondolatot az új-platonismus következőkép formulázza: Az intelligibilis világ felfogására az ember lelki szemlélet által lesz képessé, nem logika és syllogismus által (Theologie des Aristot. ed. Dieterici 163. 3.).

<sup>130</sup> L. ZDMG. LXII. 11. fenn.

<sup>131</sup> L. fenn 39. l.

<sup>132</sup> Talán ide vonható Auzâ'i kijelentése is: „A *szûf*-ruházat utazáskor szunnaszerû, állandó tartózkodásnál ily ruházat *bid'a* (*Tadzkirat al-huffâz*) III. 232.).

<sup>133</sup> Ibn Kutejba: '*Ujûn al-akhbâr* 355. 5.

<sup>134</sup> L. ZDMG. XXVIII, 326.

<sup>135</sup> '*Attâr* II. 40. 19.

<sup>136</sup> Journ. Roy. As. Soc. 1906. 323.

<sup>137</sup> '*Attâr* II. 48. 74. lenn.

<sup>138</sup> Ily panaszok természetesen a Kusejrî utáni korban sem válnak tárgytalanokká; a nyilatkozatok egész sorát állította össze a Fész-ből való Ahmed b. Muhammed al-Sâdzalî, kommentárjában (*al-Futûhât al-ilâhijja*) a Saragossából származó szûfi szerzőnek Abu-l-'Abbász Ahmed b. Muhammed ibn al-Bannâ al-Tudsibî-nak művéhez, *al-Mabâhith al-aszlijja* (Kairo 1324—1906. I. 21. és kk.). A maghribi szûfismusban a törvénytágadó irányzat sohasem nyilatkozott meg oly kirívóan, mint keleten; az ellene felhangzó intelmek legerősebb hatással a nyugati iszlámra voltak. V. ö. egy maghribi bírálatot kelet szûfismusáról, ZDMG. XXVIII. 325. és kk.

<sup>139</sup> Ghazâlinak a töle támadott philosophiához való későbbi viszonyáról említésreméltó Abû Bekr ibn al-'Arabî (sevillai kádi, megh. 546/1151.) nyilatkozata: „Sejkhünk, Abû Hâmid bele bujt a philosophia testébe; azután ki akart bújni, de többé nem bírt“. (Idézi 'Alî al-Kârî, kommentárjában 'Ijâd kádi *Sifâ-jához*, Stambul 1299. II. 509.)

<sup>140</sup> A későbbi szûfi al-Sa'rânî ebben a theologiai körben a ritusok eltéréseinek (I. a II. fejezethez szóló 48. jegyzetet) értékelésével foglalkozott különösen s egymáshoz való viszonyukról sajátos elméletet fejtett ki, mely szerint az ily eltéré-

seknek csak relativ jelentőség tulajdonítandó. Ugyanegy vallásos törvénynek kettős a szempontja: a szigorúságé (*tasdid*, nehezítés) és az elnézésé (*takhfif*, könnyítés). Amaz a tökéletesebb embereknek szól, a kiktől Isten lemondást követel; emez a gyöngébbeknek, a kik iránt ugyanaz a törvény enyhébb. A különböző törvényiskolák, a mennyiben ugyanegy pontban egymással ellenkeznek, a vallástörvény ezen egyenértékű és csak viszonylagosan különböző fokainak egyikét képviselik. Munkáját, melyben ezt kimutatja, ezért „a törvény mérlegé”-nek nevezte el (I. ZDMG. XXXVIII. 676.). Azért hozzuk fel ezt az elméletet, melyet Sa'râni rendkívüli nyomatékka több művében úgy ünnepel, mint saját érdemalkotó felfedezését, mert súlyt vetünk arra, hogy előtte több mint öt századdal már felállította a szûfismusnak egy régi classikusa, A b û T â l i b al-Mekkî (megh. 386/996.), művében: *Kût al-kulûb*, Kairo 1310. II. 20. közepén), a kit „a törvény és mystikus igazság mestere” gyanánt (*Sejkh al-sari'a val-hakika* D a m í r í II. 120. s. v. *tajr*) magasztalnak; Ghazâlî is elismeri, hogy műveinek sokat köszön. Ennek a megkülönböztetésnek eredetét egész a hidsra II. századáig lehet kísérni; az askéta hagyományozó 'A b d a l l â h b. al-Mubârak (megh. 181/797. l. róla Hartmann M.: Zeitschr. f. Assyr. XXIII. 241.) két egymásnak ellentmondó *hadîth*-t olyképen egyenlít ki, hogy egyikük a kiváló embereknek (*al-khavâsszsz*), másikuk a köznépnek (*al-'avâmm*) szól (idézi *Ithâf al-szâda* — Kairo 1311. — VII. 572.).

<sup>141</sup> *Ihjà 'ulûm al-dîn* I. 54. 17.

<sup>142</sup> ZDMG. LIII. 619. 2. j.

<sup>143</sup> Még számos más áradozó diszjelzővel is illették, melyeknek egész sora pl. egy felíráson olvasható a kairói arab múzeumban őrzött tolltartón, melyet állítólag Ghazâlî ajándékba kapott, de a melynek hitelessége vajmi kétséges (*Bulletin de l'Institut égyptien* 1906-ról, 57. l. igazinak veszi ezt a múzeumi tárgyat).

<sup>144</sup> A helyeket l. Yahudánál: *Prolegomena zu . . . Kitâb al-hidâja* etc. (Darmstadt 1904.) 14. 2. j.

<sup>145</sup> Ahmed b. Hanbal egyik kortársától, a fiikh-tudós Harb b. Iszmâ'il al-Kermânî-től (megh. 288/901.) zokon vették, hogy *Kitâb al-szunna val-dsamâ'a* cz. könyvében az *ahl al-*



*şalât*-nak az ő irányától eltérő pártjait gyalázta (J â ħ ũ t, Földrajzi szótára II. 213. ult.).

<sup>146</sup> V. ö.: *Le Livre de Mohammed ibn Toumert* elé irt bevezetésemet (Alger 1903.) 58—60.

<sup>147</sup> *Biblioth. Geograph. arabic. ed. de Goeje* III. 365—6.

<sup>148</sup> L. értekezésemet: *Zur Gesch. d. ħanbalitischen Bewegungen* ZDMG. LXII. 5. és passim. Abû Ma'mar al-Hudzaî (l. fent, III. f. 53. j.) kereken kijelenti: „A ki azt mondja, hogy Isten nem beszél, nem hall, nem lát, nem jóindulatú s nem haragszik (csupa oly attributum, melyet a mu'taziliták ta'vîl-nak vetnek alá), az *kâfir*“. De ő maga az inquisitio (*miĥna*) idején gyöngének bizonyult s a mu'tazilita hatóságnak oly engedményeket tett, melyek őt további üldöztetésről megszabadították. Könnyű volt azután mondania: *Kafarnâ vakharadsnâ*, káfirokká lettünk s ekkép megszabadultunk, *Tadzkirat al-ĥuffâz* II. 56.

<sup>149</sup> L. ZDMG. LVII. 395. A kúfai Ibrâĥîm al-Nakha'î-nak, a Haddsâds korabeli szigorú theologusnak (megh. 96/714.) nevében Ibn Sz a'd VI. 191. 7. és kk. egy sor nyilatkozatot és ítéletet közöl a murdsi'tákról. Bosszankodik tanításukon, óvja az embereket annak veszedelmes következéseitől, nem szeretné, hogy sűrűn érintkezzenek velük. Tanításukat (11. és 13. l.) *ra'j muĥdath*-nak (ujjonnan kitalált véleménynek) vagy *bid'a*-nak (l. alább az utolsó fejezetet) nevezi; de a *kufr* vagy *kâfir* szót nem veszi ajkára. Fanatikus gondolkodás kifejlését mutatja már a hidsra II. századának közepén Szufjân al-Thaurî és egy vele egy húron pendülő társa, a kik murdsi'ták temetésén nem akartak jelen lenni, habár az elholtak közül különösen az egyiknek jámbor életét magasztalták (ibid. VI. 252. 4; 254. 1.). De ezzel még nem sütötték rájuk a *kâfir* bélyegét. Az uralkodó felfogásra jellemző, hogy Szufjân eljárását abnormitásként említi.

<sup>150</sup> Itt is néha enyhébb gondolkodás nyilatkozik meg; l. pl. az ítéletet a ħarmathok vallásbeli állapotáról J â ħ ũ t-nál (ed. Margoliouth I. 86. alul).

<sup>151</sup> A dogmatikusoknak idevágó véleményeit szabatosan állította össze Luciani J. D.: *Les Prolégomènes théologiques de Senoussi* 96—112.



<sup>152</sup> Dsâhiz: *Hajavân* I. 80. 14.; v. ö. 103. 8.

<sup>153</sup> A Ghazâlî-utáni orthodox irányra jellemző, hogy még egy a vakbuzgóságra és az exclusivitasra annyira hajló theologus, mint a szenvedélyes hanbalita Taķi al-dîn ibn Tejmiĵja (ZDMG. LXII. 25.), ebben a kérdésben közelebb áll a tőle támadott Ghazâlîhoz, mint nem egy rationalista dogmatikus. A 112. szûrához (*Szûrat al-ikhlâsz*) irt commentárjában (Kairo 1323, ed. Na'aszânî 112—113.) ennek a tárgynak egész fejtegetést szentel, a mely arra az eredményre jut, hogy mu'ta-ziliták, khâridsiták, murdsi'ták, valamint mérsékelt sí'iták (*al-tasajju' al-mutavaşşizî*) nem tekinthetők hitetleneknek. Hisz ők a korán és a szunna talaján állanak s csak azoknak értelmezésében járnak helytelen úton; a törvény kötelező voltát sem támadják. Kizárandók a *dsahmiĵja*, mert megátalkodnak az isteni nevek és attributumok tagadásában (*naĵj al-aszmâ ma' naĵj al-şizîfât*) és kivált az iszmâ'iliták, mert megszüntetik a szertartástörvény érvényét. A harcziás hanbalitának ezen mérték-tartó fölfogásában a régi enyhe szunna szerinti gondolkodás hatását láthatni. Két egymástól merően ellentétes szempontból al-Ghazâlî és elvi ellenfele Ibn Tejmiĵja egyaránt utasítják vissza a dogmatikus iskolai meghatározásoknak befolyását az iszlám lényegére.

## JEGYZETEK AZ V. FEJEZETHEZ.

### Az iszlám szektái.

<sup>1</sup> Erről a régi félreértésről l. értekezéseimet: *Beiträge zur Litteraturgeschichte der Schī'a und der sunnitischen Polemik* (Bécs 1874.) 9. (Sitzungsber. der k. Akad. d. Wiss. Wien Phil. hist. Kl. LXXVIII. 445.) és *Dénombrement des sectes musulmanes* (*Revue de l'Histoire des Religions* XXVI. 129. és kk.); v. ö. ZDMG. LXI. 73. és kk. — Bukh. *Itiszâm* 12. és *Tafszir ad* 6. 65. nem lát veszedelmet a község többfelé való szakadásában és belső küzdelmeiben.

<sup>2</sup> ZDMG. LXII. 5. 2. j. Al-Hârith al-Muhâszibîről (megh. Baghdâdban 243/857) jelentik, hogy ő alkalmazta gyakorlatilag ezt a felfogást (Kusejrî: *Riszâla* 15. 5.), — ez annál feltünőbb, mivel Hârith hive volt az askéta irányzatnak, a mely a dogmatikai finomkodásokat kevésbe vette. Más tudósítások (Kazvîni ed. Wüstenfeld II. 215. 16.; Szubkî: *Tabakat al-Sâfi'ijja* II. 38. 12.) azt tartják, hogy atyja a râfidî (sí'ita) szektát követte, a mi jobban okolná meg a disparitas cultust.

<sup>3</sup> Ibn al-Fakîh al-Hamadânî: *Kitâb al-boldân* ed. de Goeje 44. 18.

<sup>4</sup> *Der Islam im Morgen- und Abendlande* I. 283.

<sup>5</sup> L. kivált Wellhausen J. értekezését: *Die religionspolitischen Oppositionsparteien im alten Islam* (l. fent III. fej. 6. jegyz.).

<sup>6</sup> Kitünően jellemzi a châridsita felfogást az iszlám többi köreiével szemben *Aghânî* XX. 105. és kk.

<sup>7</sup> Kremer: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* 360.

<sup>8</sup> Dervis al-Mahrûkî: *Kitâb al-dalâ'il fi-l-lavâzim val-vaszâ'il* (Kairo 1320.) 20. Ugyanez a gondolat erkölcsi sentenciákban '*Ujûn al-akhbâr* 419. 18. és kk.

<sup>9</sup> Klein: *The Religion of Islam* (London 1904) 132.

<sup>10</sup> V. ö. ZDMG. XLI. 31. és kk. A khâridsiták pl. — úgy mint némely mu'tazilita — tagadják a Daddsâl-ról (antimessiás-ról) szóló tant, melyet az orthodoxia kötelezőnek vall. (Kastallâni X. 240.).

<sup>11</sup> V. ö. *Revue de l'Histoire des Religions* LII. 232. Gyakorlati példát mutat a 20. sz. 4. versének felhasználása egy Táhert-ben tartott ibâdita khutba a hidsra III. századából (*Actes du XV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes* — Alger 1905. — III. 126.). Az ott közölt szöveg szemléltetően ábrázolja az azon korbeli ibâdita közösségek belső életét.

<sup>12</sup> V. ö. ZDMG. LXI. 864. 5. j.

<sup>13</sup> Sahrasztâni: *Book of religious and philosophical sects* 95. alul; 96. 8. alul a Mejmûnijjáról.

<sup>14</sup> Fakhr al-dîn al-Râzî: *Mafâtih al-ghajb* (Bûlâk 1289.) I. 268. (al-Khatîb al-Baghdâdî szerint idézve).

<sup>15</sup> Részleteket l. Sachau: *Religiöse Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Westafrika* (Mitteil. d. Seminars f. Orient. Spr. 1898 II. 2. 47—82.).

<sup>16</sup> Tévesen mondja Dr. Zweemer J. M.: (*The Mohammedan World of today* 1906. p. 102.) „the Abadhi sect of Shiah origin“.

<sup>17</sup> Ibn Hazm (megh. 456/1064.) egy megjegyzéséből, *Kitâb al-milal* (ed. Kairo IV. 179. és 191. 8.) kitetszenék, hogy az ő idején Andalúzban is éltek ibâditák. Ezek alighanem Észak-Afrikából jöttek át vagy csak ideiglenesen tartózkodtak Spanyolországban, a hol Ibn Hazm velük találkozhatott.

<sup>18</sup> Hartmann M.: *Zeitschr. f. Assyriol.* XI. 355. és kk.

<sup>19</sup> *Amâli al-Kâli* III. 173. 3; 198. penult.

<sup>20</sup> Muh. Studien II. 117. Nincs ugyan hiány szunnita irányzatos hadithokban, a melyek Muhammed akaratát nyilvánítják arról, miként következzenek halála után egymásra a közösség vezetői (v. ö. ibid. II. 99. 1. j.). De ezek a nyilatkozatok nem lépnek fel mint szilárd döntvények az örökösödés kérdéseiről s formájuk szerint sem ünnepies felavató tények, mint



a milyeneket a sí'ták 'Alí-ról hagyományoznak. Az egyik hagyomány, Ibn Sz a'd III. I. 46. 5. és kk., keletkezésében mutatja azt az állítást, hogy a prophéta maga 'Othmân-t jelölte ki egyik khalifájául; érdekes, hogy ez a tudósítás mint őshagyományozóra egy *maulâ* 'Othmân-ra nyúlik vissza, már pedig ez jellegére döntő.

<sup>21</sup> Abû Dsa'far Muhammed al-Kulîni (megh. 328/939. Baghdádban) *al-Uşûl min al-Dsâmi' al-kâfi* (Bombay 1302.) 261.

<sup>22</sup> Van Berchem: *Journal asiatique* 1907. I. 297. és kk. Grünbaum M.: *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* (Berlin 1901.) 226.

<sup>23</sup> L. ezeknek a feltevéseknek bírálatát egy 'Alidától, Ibn Sz a'd V. 239. 2. és kk. Az imâm, utódjának kijelölésére, Istentől nyer ihletet (*ilhâm*), al-Bahrânî: *Manâr al-hudâ* (Bombay 1320.) 73.

<sup>24</sup> Erről szól egy sor otromba hagyományos tétel, melyekben maga Isten, továbbá Khadir, Muhammed megállapítják az imámok rendjét név szerint. Egy zsidó az áronida törzsből „Hârûn könyvéből“ ismeri (erről a könyvről v. ö. *Zeitschr. f. alttest. Wiss.* XIII. 316.). Ezeket a sí'ta meséket összeállította Kulîni: *Uşûl al-Kâfi* 342—346. — Az imámelméleteknek ó-testamentomi bizonyítékai (egészen olyanok, mint a szunnita apologetikusokéi, kik Muhammed küldetését mutatják ki a biblia könyveiből) együtt találhatók egy modern sí'ta theologusnak, Szejjid 'Alí Muhammednek *Zâd kalîl* cz. könyvecskéjében, mely a lucknowi Ithnâ-'asarijja-nyomdában lithographiai kiadásban megjelent (1290/1873.).

<sup>25</sup> A koránmagyarázatnak ez a módja a 91. szúra kezdetének következő értelmezésével szemléltethető: a nap és az ő fénye (az Muhammed); a hold, ha követi (ez 'Alí), a nappal, mely feltárja (Haszan és Huszejn), az éjszaka, mikor eltakarja (ezek az Omajjádok). Ez a magyarázat hadith formájában lép fel, mint a kinyilatkoztatásnak a prophétától adott értelmezése, Szujûtî-nál: *al-La'âli al-masznu'a fi-l-ahâdith al-maudû'a* (Kairo, Adabijja 1317.) I. 184.

<sup>26</sup> Ibn Sz a'd V. 234. alul.

<sup>27</sup> Ibid. VI. 261. 9. és kk.

<sup>28</sup> 'Alí hívének szemében az 'abbaszida al-Manşûr, bár-hogy vitatja saját legitimitását, mégis csak *dsâ'ir*, bitorló; ezt

neki magának szemébe vágja a jámbor theologus Abû Dzu'ejb (Navavî: *Tahdzib* 112. 6.).

<sup>29</sup> A sí'iták megpróbáltatásairól (*miḥan*) l. Abû Bekr al-Khvârizmî levelét a sí'ita községhez Nizâbûr-ban, *Raszâ'il* (Stambul 1297.) 130. és kk. — Az 'Alî híveinek miḥan-járól szóló ḥadith-t közli Ja'kûbî: *Historiae* ed. Houtsma II. 242.

<sup>30</sup> *Kenz al-'ummâl* VI. 81. 1271. sz.

<sup>31</sup> Dzahabî: *Tadzkirat al-ḥuffâz* IV. 11.

<sup>32</sup> V. ö. Browne E. G.: *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge* (Cambr. 1896.) 122—142., egyúttal utalások az irodalomra. Ennek az irodalomnak termékeiről WZKM. XV. 330—1; újabbakat feljegyez R. Haupt: *Orientalisch. Literaturbericht* I. 3080—1. sz. A martyrologiák neve még *makâtîl*. Ilynemű gyászszerzetartásokról l. Cl. Huart: *La procession des flagellants à Constantinople*. *Revue de l'Hist. des Religions* 1889. XIX. 353. és kk.

<sup>33</sup> Tha'âlibî: *Jatîmat al-dahr* I. 223 Ibn Khallikân ed. Wüstenfeld IX. 59., hol *ma'âthimunâ* helyett *ma'âtimunâ* olvasandó.

<sup>34</sup> Mejdânî (ed. Bûlâk<sup>1</sup>) I. 179. *arakku*.

<sup>35</sup> A. F. Badshah Husain: *Husain in the Philosophy of History* (Lucknow 1905.) 20.

<sup>36</sup> Ibid. 9. 18. 30.

<sup>37</sup> Kulínî: *Uşûl al-Kâfî* 466. A két őrangyal, úgy hiszik, más esetben is visszavonul; mihelyt az embert eléri az, mit az isteni végzet neki szánt (*al-mukaddar*); nem kísérlik meg, hogy az ellen megvédjék; szabad folyást kell engedniök a végzetnek; Ibn Sz a'd III. I. 22. 13.

<sup>38</sup> L. *taḥijja*-ról ZDMG. LX. 213. és kk.

<sup>39</sup> Ḥaszan el-'Aszkarî imâm magyarázata 2. sz. 17. verséhez.

<sup>40</sup> Kulínî: *Uşûl al-Kâfî* 105. — Elátkozás (*la'n*) és megtagadás (*barâ'a*) jellemzi eredettől fogva 'Alî hívének viszonyát ellenfeleihez, *Ṭabarî* II. 115. 6.

<sup>41</sup> Kulínî 105.

<sup>42</sup> A különböző tantételeket erről l. Kulínî-nél 368. és kk., a *da'â'im al-islâm* fejezetében. — Azért a hú sí'ita = *mutavâlî*,

az (Alí nemzetségéhez) ragaszkodó, a sí'a egy syriai ágának különleges neve.

<sup>43</sup> Szujûti: *al-La'âlî al-masznû'a* I. 184. Ebben a fejezetben (166. és kk.) válogatott gyűjteménye található az irányzatos hadíthoknak, melyeket pártemberek a sí'ita követelések támogatására gyártottak.

<sup>44</sup> *Aghânî* XX. 107. 19. és kk.

<sup>45</sup> 'Alí al-Kâri: *Sarḥ al-Fikh al-akbar* (Kairo 1323) 132. felül.

<sup>46</sup> Az 'abbászida khalifátus nem akar ebben az egy tekintetben sem elmaradni. 'Omarral azt mondatják Ibn 'Abbásznak, hogy magasrendű tudása a prophétai családból (*'an bejt nubuvva*) ered, Ibn Sz a'd II. II. 122. 24. Az 'abbaszida uralom szereti magát a prophéta örökének (*mîrâth al-nubuvva*) mondani (*Aghânî* X. 124. 10.; XVIII. 79. 5.; v. ö. Ibn Dsubejr: *Travels*<sup>2</sup> ed. de Goeje 92. 2.); ebből keletkezett az 'abbászida khalifai méltóság egyik attribútuma: *al-nabavî* (prophétától eredő; Ibn al-Kalâniszî: *History of Damascus* ed. Amedroz 155. 9. 5. alul, 165. 5. alul, 193. 11.; Jákût: *Mu'dsam al-udabâ* ed. Margoliouth II. 54. 12.). De ez csak annyit jelenti, hogy a khalifai méltóságot jogszerűen örökölték a prophétától, a kinek családjához az 'abbaszidák is tartoznak, nem pedig azt, hogy ők (mint ezt az 'alida imámokról és a fâtimida khalifákról állították) ezen származásuknál fogva tanítói hivatottságra és tekintélyre születtek. Hízeltésképen az omajjád időben is találjuk, hogy a khalifátust a prophéta örökének mondják abban a levélben, melyet Kâtib 'Abdalhamîd b. Jahjâ (ha ugyan hiteles az irat) intézett khalifájához. *Raszâ'il al-bulaghâ* I. (Kairo 1908) 92. 9. Itt az örökség szintügy csak a legitimitást jelölheti.

<sup>47</sup> Dsa'far al-szâdik imám mondásaként idézi Szuhravardî: *Keskûl* (Bûlâk 1288) 357. 19.

<sup>48</sup> Bővebbet erről l. *Zeitschr. f. Assyriol.* XXII. 325. és kk. — A fénysubstantiáról szóló fölfogást iráni hatásra vezetik vissza, „the idea of which (scil. of Nûr-i-Muhammed) is borrowed from the Avestic fable of a similar light handed down through Yima Khshaeta, Jamshid“, *Muslim World* I. 260.

<sup>49</sup> Ibn Sz a'd V. 74. 14. — Az árnyéktalanságról lásd *Orientalische Literatur-Zeitung* 1910. 242. — Theopompus, Plutarchosnál, hasonlóan festi a világ 3. korszaka-



kát: az emberek boldogok lesznek, eledelre nem szorulnak, arnyékot nem vetnek.

<sup>50</sup> Ibid. I. I. 113. 8. — ez a néphit az 5. sz. 71. versére hivatkozik: *vallâhu ja'szimuka mina-l-nâszi*, Isten megóv téged az emberektől, — ezt a próféta testi sérthetetlenségére magyarázták. Erről szól Mâverdî *A'lâm al-nubuvva* 8. fejezete (Kairo 1319) 53—59. — A sebezhetetlenség képzetéről általában I. Frazer J. G.: *The golden bough*<sup>2</sup> I. 379.

<sup>51</sup> Montet: *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord* (Genfi egyetemi jubileumi irat 1909) 32.; v. ö. Achille Robert: *Revue des Traditions populaires* XIX., février. (No. 12. 13.)

<sup>52</sup> Ilyen 'Alî-ilâhi-vallókat találni a türkmén parasztok közt Karsz (Ardaghan) területben, melyet Törökország az 1877—78. háború után Oroszországnak engedett át, — ezeknek állapotát újabban Devitzki tanulmányozta. 'Alî-ilâhîkról Perzsiában I. Aubin: *La Perse d'aujourd'hui* 333—336.; 346.; 350. Újabban I. Minorsky: *Matériaux pour servir à l'étude de la secte persane dite les „ahlé Haqq ou 'Alî-ilâhî"* (oroszul, Moszkva 1911).

<sup>53</sup> J. Friedländer: *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm* (New Haven 1909) II. (= *Journal of the American Oriental Society* XXIX.) 102. Hasonló tanokat hirdetett a 322/934-ben Baghdádban kivégzett al-Salmaghânî, a ki önmagát istenítette. Az istenség fokozatos megtestesítéséről szóló rendszerében Mózes és Muhammedet csalóknak bélyegzi; amaszt, mert a Hârûntól, emezt, mert az Alî-tól reáruházott küldetésben hűtlenül járt el. Jâkû't ed. Margoliouth I. 302. 13.

<sup>54</sup> ZDMG. XXXVIII. 391. Ibn Sza'd III. I. 26. 10. és kk.; V. 158. 18. és kk.; v. ö. Friedländer: *Zeitschrift f. Assyr.* XXIII. 318. 3. j.

<sup>55</sup> J. Friedländer: *Heterodoxies* I. (= *Journ. Amer. Or. Soc.* XXVIII.) 55. és kk.

<sup>56</sup> Klein: *The Religion of Islam* (London 1904) 73. Még Avicenna is, a philosophus, megdönthetetlennek fogadja el, hogy a próféták „éppenséggel nincsenek kitéve tévedésnek, hibázásnak“ (*Die Metaphysik Avicennas*,

übersetzt und erläutert von M. Horten. Halle 1907—88. 19.). — Erről a kérdésről a véleményeket l. *Manâr* V. 18—21.; 87—93.

<sup>57</sup> Navavî: *Tahdzîb* 624. 3. Jahjá b. Z. egyébként is kedvezésben részesül, *Ibn Sz a'd* IV. II. 76. 11.

<sup>58</sup> *Ibid.* VI. 32. 5.

<sup>59</sup> 'Alî al-Kârî: *Sarh al-fikh al-akbar* 51.; ezt a hadîth-t fejtegeti Szubkî: *Tabakât* V. 123. Azt az aggodalmat is nyilvánítatják a prophétával a 46. sz. 8. verse alapján, vajjon mi lesz az ő túlvilági sorsa: „Nem tudom, mi lesz majd velem“, *Ibn Sz a'd* III. I. 289. ult.

<sup>60</sup> al-Kâli: *Amâli* II. 267.

<sup>61</sup> A hagyomány ezt a mondást a Hudejbija-szerződéssel (a hidsra 6. évében) hozza kapcsolatba (*Ibn Sz a'd* II. I 76), melyet érthetetlenül győzelemnek (*fath*) tüntet fel, holott megálázást jelentett. Ezt még muszlim történetírók is érezték: 'Omar — úgy mondják — ilyen szerződésre rá nem állott volna (*ibid* 74. 5.).

<sup>62</sup> E fordulat magyarázatáról l. Fischer A.: ZDMG. LXII. 280.

<sup>63</sup> *D a m î r î* II. 216. s. v. *ghirnik*.

<sup>64</sup> 'Alî al-Kârî, *Sarh al-Fikh al-akbar* 136. alul; különösen élesen fogalmazza ezt a fölfogást Bukhârî, *Tauhid* 4. sz.

<sup>65</sup> Navavî, *Tahdzîb* 113. 7.

<sup>66</sup> Badshah Husain (a 35. jegyzetben idézett műve) 5.

<sup>67</sup> *Kasf al-ghumma 'an dsamî' al-umma* (Kairo 1281) II. 62—75, Szujûtî szerint.

<sup>68</sup> Valójában mindazokat a vonásokat, melyeket Sa'râni állít össze a prophétáról, a sí'itáknak Muhammedről szóló képzeteiben is találni, p. a sí'ita hittételek egy népszerű kézikönyvében, melyet török nyelven 'A b d a l r a h î m K h u j î szerzett (Stambul 1327.) 10.

<sup>69</sup> *Dsâhiz, Tria Opuscula* ed. van Vloten (Leiden 1903) 137. 17. és kk. (= *Raszâ'il* ed. Kairo 1324, 129. alul) felhossa a sí'ita felfogást, mely szerint az imámok a prophéták felett állanak, minthogy ezek ha nem is tévedésbe, de bűnbe eshetnek, míg az imámok sem nem vétkeznek, sem nem tévednek. — Hasonlóan Hisâm b. al-Hakam: a prophéták (Muhammedet bele számítva) vétkeznek, az imámok nem, Baghdâdi, *Kitâb al-Fark* 50.

<sup>70</sup> Aszad Allâh al-Kâzimî, *Kasf al-Kinâ' 'an vudsûb hud-dsijjat al-idsmâ'* (lith. Bombay) 1209.

<sup>71</sup> Ja'kûbî, *Historiae* ed. Houtsma II. 525. alul. 'Alinak egy könyvéről, mely a korán mélyebb értelmét feltárja, Ibn Sz'a'd II. II. 101. 19. Khâridsiták gúnyolódnak az 'Alidáknak tulajdonított titkos ismereteken, *Aghânî* XX. 107. 16. és kk.

<sup>72</sup> Azt állítják, hogy 'Alitól származó titkos műveknek (l. előző jegyzetet) birtokában vannak s ezeket majd a prophéta vallásos tudása foglalatjának, majd apokalyptikus-jósló műveknek tüntetik fel, melyek a jövő világeseményeit tárják fel. A prophéta — úgy mondják — 'Alira bízta s így szálltak a legitim imámoknak, mint az 'alida titkos tudomány mindenkor hordozóinak, sorrendjében nemzedékről nemzedékre. Ezen könyvek közül legtöbbet említik a *dsafr* és a *dsâmi'a* címűeket. A régi mu'tazilita, Bisr b. al-Mu'tamir Baghdádból (IX. sz.) egyik tankölteményében a sí'itákat oly embereknek nevezi, „kiket a *dsafr* elkápráztat” (Dsâhiz *Hajávân* VI. 94. 1.) A sí'ita irodalom ezeknek a titkos műveknek még külső mivoltát is leírja, a *dsâmi'á*-t tekercsnek, mely (a prophéta karjával mért) 70 rőfre terjed (Kulínî 21. jegyzetben említett műve 146—148; Kâzimî 70. jegyzetben idézett műve 162). L. az irodalmat róla ZDMG. XLI. 123. és kk. Ezen a két titkos íráson kívül Kulínî szerint az imámok birtokában megvan még a *Maszħaf Fâtima*, melyet halála előtt a prophéta a leányára bízott; háromszor akkora terjedelmű, mint a korán. L. erről *Revue du Monde musulman* X. 518.

*Dsafr* nevével jelöltek azután mystikus jósló könyveket általában; ez a szó rejlik úgy látszik a maghrebin *lendsefâr*-ban E. Douffénél, *Un texte arabe en dialecte oranais* 13, 25 (= *Mémoires de la Société de Linguistique* XIII. 347.). A *dsafr*-könyvek kezelése és magyarázata kiváló tárgya az iszlám occultismusának. V. ö. pl. a kairói katalogust VIII. 83. 101. A híres mystikusnak Muhjî al-dîn ibn 'Arabî-nak jelentékeny része jut ebben az irodalomban (ibid. 552.) A török szultánok kincstárában őrzött *dsafr*-műről, melynek szerzője Abû Bekr al-Dimiskî (meg. 1102/1690.) l. Murâdî: *Szilk al-durar* (Bulâk 1301.) I. 51.)

<sup>73</sup> L. fent 25. j., továbbá értekezésemet A koránmagyarázás különféle irányairól, Budapest, 1912. (Előadások Kőrösi Csoma Sándor emlékezetére IV. sz.)

<sup>74</sup> Egészen sí'ita értelemben ítéli el a modern sí'ita tudós



Badshah Husain (35. jegyzetben idézett műve 15. l.) a régi khalifátust, „pseudo-democratic form of government based on the consciousness of the general tendency of the people“.

<sup>75</sup> A különböző sí'ita elágazások theologusai egymás ellen gazdag polemikus irodalmat fejtenek ki, ellenség módjára támadnak egymásra, Jâkût, *Udabâ* V. 177. alul. Nemcsak az imámság elvéről vitatkoznak, hanem egyéb dogmatikai, valamint törvénybeli eltérésekről is. A hidsra III. és IV. századának fordulóján Haszan b. Muhammed al-Naubakhtî, imámita theologus, kipróbált mutakallim, a következő műveket írta: *Kitâb firak al-Sî'a* (a sí'a szektáiról), továbbá *al-Radd a'lâ firak al-Sî'a mâ chalâ al-Imâmijja* (czáfolat az imámijján kívüli sí'ita szekták ellen). V. ö. Abu-l-'Abbász Aḥmed al-Nadsâsî: *Kitâb al-ridsâl* (sí'ita tudósok lexikonja, Bombay 1317.) 46. Dsâḥiz, ki még korban közel állott a szekták keletkezéséhez (megh. 255/869.) könyvet írt a sí'itákról: *Kitâb al-râfida*, mely azonban, úgy látszik, nem maradt reánk; reá hivatkozik egyik rövid értekezése: *fi bajân madzâhib al-Sî'a* (*Raszâ'il* ed. Kairo 178—185; az idézet 181. 3. alul); de ez kevesebbet ad, mint a mennyit a címe ígér.

<sup>76</sup> Kâzimi, a 70. jegyzetben idézett műve 80.

<sup>77</sup> Nadsâsî, *Kitab al-ridsâl* 237.

<sup>78</sup> Erről a hitről l. most Friedländer J. jelentős munkáját a sí'a belső szektaalakulásáról (címe fent az 53. jegyzetben) II. 23—30.

<sup>79</sup> 'Abdallah b. Szâbâ-ról és a tanokról, melyeket 'Alî természete felől hirdetett, l. Friedländer értekezését, *Zeitschr. f. Assyriol.* XXIII. 296. és kk. Az 'Alî visszatértéről élő hitről l. Dsâḥiz: *Hajavân* V. 134. A rads'a-hitről v. ö. Ibn-Szâd III. I. 26. 16.; VI. 159. 13.

Nem-sí'ita szûfi körökben is, melyek 'Alî istenítésére hajlanak, itt-ott megnyilatkozik a hit, hogy 'Alî tovább él s egykor visszatér. A szent 'Alî Vefâ nevében jelenti Sa'rânî: „Így szólt: 'Alî b. Abî Tâlib (az égbe) felszállt mint Jézus; miként ez, úgy ő is egykor le fog szállani“. Ehhez hozzáteszi Sa'rânî: „Ugyanezt tanította (mesterem) Szejjidi 'Alî al-Chavvâsz. Fülemllettára mondta: Noah a bárkából egy deszkát tartott meg 'Alî b. Abî Tâlib nevére, a melyen ez majdan az egekbe

emelkedik. Ez a deszka az isteni mindenhatóság oltalmában maradt, míg 'Alí rajta fel nem szállt". (*Lavâkih al-anvâr* II. 59.) Ez a szûfi legenda egyébként hozzákapcsolódik a Noeh bárkájáról szóló muszlim legendához s tovább fejleszti azt. Isten meghagyta Noé-nak, hogy 124,000 deszkát készítsen az építésre; mindegyiküköu egy-egy prophétának a neve — Ádám-tól Muhammedig — vált láthatóvá. Végül a bárka befejezéséhez még négy deszka bizonyult szükségesnek; ezeket elkészítette Noé s ezeken négy társ neve (azaz az első négy szunnita khalifa, negyedikük 'Alí) jelent meg. Így felszerelve, a bárka már bírt az özönvízzel. Ezt a legendát hosszadalmasan beszéli el Muhammed b. Abdalrahmân al-Hamadâni könyve a hét napjairól (*Kitâb al-Szubb'ijjât fi mavâ'iz al-barijjât*. Bûlâk 1292. Fasnî-nak Navari 40 hagyományához szóló commentárjának szélén) 8—9.

<sup>80</sup> Scholl, Die Messiassagen des Morgenlandes (Hamburg 1852.), Wellhausen, Die religiösen Oppositionsparteien 93. Megkísérelték, hogy ezt a hitet régebbi forrásáig kísérjék. Pinches, Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. VII. 71. ékiratos szövegekből oly következtetésre jutott, mintha már a régi Babylonban élt volna a hit, hogy az egykori I. Szargon király újra megjelenik s a birodalom ősi hatalmát helyreállítja (*dadrum* = „the twofold King“). De az assyriologusok bírálata nem fogadta el sem az olvasatot, sem a magyarázatot.

<sup>81</sup> Hilgenfeld, Ketzergeschichte 158. (Origenes nyomán.)

<sup>82</sup> V. ö. legutóbb Basset bevezetését Fekkare Iyasous-hoz (Les Apocryphes éthiopiens XI. Paris 1909.) 4—12.

<sup>83</sup> Revue des Traditions populaires 1905. 416.

<sup>84</sup> Bîrûnî, Chronology of ancient nations, ford. Sachau E. 194. — Bihafrîd-ról l. Hcutsma, WZKM. 1889., 30. és kk.

<sup>85</sup> Barhebraeus, Hist. Dynastiarum ed. Beirut 218, v. ö. Zeitschr. f. Assyr. XXII. 337. és kk.

<sup>86</sup> Bosworth-Smith, Mohammed and Mohammedanism<sup>2</sup> (London 1876.) 32.

<sup>87</sup> Landsdell, Russian Central Asia I. 572.



<sup>88</sup> Muh. Studien II. 324. Jakob, Türkische Bibliothek XIV. 47.

<sup>89</sup> B. Talm. *Szanhedrin* 97b. Miként számították ki a Messiás érkezésének idejét a *hasztër asztir* szavak (Deut. 31. 18.) számértékéből, valamint Dániel könyvéből (12. 11. 13.), erről l. Birûnî, *Chronologie orientalischer Völker* ed. Sachau 15—17. (Schreiner ZDMG. XLII. 600.) Ennek az irodalomnak a bibliographiájáról l. Steinschneider ZDMG. XXVIII. 628. 2. j. S. Poznanski, *Miscellen über Sa'adja* III. (Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums XLIV. 1901.)

<sup>90</sup> *Kadzaba al-vakḡātûna*: „hazudnak az időmeghatározók“. Az imámok nyilatkozatait erről Kulínî-nél: *Uşzûl al-Kâfi* 232—3. külön fejezetben (*bâb Karâhijat al-tauḡit*, az időmeghatározás hibáztatása); ezt az anyagot tovább gazdagította Dildâr 'Alî sí'ita Kalâm-műve: *Mir'ât al-'uḡûl fi 'ilm al-uşzûl* (vagy: *'Imâd al-iszlâm fi 'ilm al-Kalâm*) I. 115. f. (Lucknow 1318—9.) Egy *Kitâb vakṡ khurûds al-kâ'im* (a Mahdî felléptének időpontja) található Tûszy-nál: *List of Shy'a books* 617. sz. a., Muhammed b. Ḥaszan b. Dsumhûr al-Ḳummî-nak tulajdonítva, a ki mint túlzó (*ghâli*) és mint hamis hagyományok koholója rossz hírben áll. Alighanem ide tartozik egy sí'ita theologusról szóló tudósítás, hogy ő túlzó *fi-l-vakṡ* az idő (a Mahdî fellépte) dolgában (Nadsâsî, *Kitâb al-ridsâl* 64. 8.) Ibn 'Arabî-nak egy ilyenmű számítását hosszasan bírálja Ibn Khaldûn, *Prolegomena* ed. Quatremère, Not. et Extr. des MSS. XVII. 167. Ily számításokat a Hurûfik is (I. 256. 257. l.) visszautasítanak, habár eleve épp róluk lehetne ily kabbalistikát feltételezni (Clément Huart: *Textes persans relatifs à la secte des Houroûfis*. Leyden-London 1909.: Gibb-Memorial Series IX., szövegek 70. és kk.). A Mahdî idejének meghatározásával rokon a *szâ'a* (óra', világ vége, feltámadás) megállapítására irányuló kabbalistikus számítás. A korrekt orthodoxia, hivatkozva a 6. sz. 59. versére („nála vannak a rejtettnek kulcsai, senki sem ismeri, csak ő maga“), valamint a 7. sz. 186. versére („Majd kérdeznek téged, az óra' felől, mily időre van kitűzve; szólj: az a tudás egyedül Istenemnél van, csak ő fogja a maga idején kinyilvánítani“ v. ö. Máté 24, 36.) az ily számításokat, mint a koránnál ellenkezőket kárhoztatta. Ennek a theologiai tárgynak bő anyagát adja



Kaszfallâni commentárja (Bûlâk 1285) Bukhârî-hoz, *Idâârât* 11. sz. (IV. 150.); *Tafszîr* 88. sz. (VII. 232.) 335. sz. (ibid. 458—9.); *Rikâk* 39. sz. (IX. 323.)

Az iszlám astronomusai sokat bajlódtak, hogy az iszlám birodalma fennállásának idejét a csillagok állásából meghatározzák. Al-Kindî külön monographiát írt erről, melyet Loth O. feldolgozott, *Morgenländische Forschungen*, Fleischer-Festschrift, Leipzig 1875. 263—309. Al-Kindî az astrologiai elemeken kívül betűkabbalával és számmystikával is operál (ibid. 297.). Az arab írást magasztalja, hogy az különösen alkalmas ily műveletekre (Balavî, *Kitâb Alif bâ* I. 99. 6.). Az *Ikhvân al-szafâ* is (ed. Bombay IV. 225.) azt tanítják, hogy a csillagok állása dönti el, mikor lép fel a *szâhib al-'amr*, a kinek érdekében propagandájukat kifejtik.

<sup>91</sup> A vallásos nyelv a *mahdî* szóhoz régebben nem kapcsolta hozzá azt az eschatologiai jelentést, mely később hozzáfűződött. Dserîr (*Naķâ'id* ed. Bevan 104. sz. 29. v.) Ábrahámot illeti evvel a jelzővel. Mikor Hasszân b. Thâbit a Muhammedről szóló gyászdalában (*Divân* ed. Tunis 24. 4.) őt *mahdî*-nak magasztalja, nem csatol hozzá messianikus képzetet, hanem csak azt dicsőíti, hogy a prophéta mindig a helyes úton járt (v. ö. *al-muhtadî* ugyanezen költemény 5. versében vagy *al-mursad* ugyancsak a prophétáról megemlékező gyászenekben, Ibn Sza'd II. 94. 9.). A régi khalifák közül 'Alî-t szerették még a szunniták is evvel a díszjelzővel felruházni. Egy a prophétának tulajdonított, az ő közvetlen utódjait mérlegelő ítélet Abû Bekrt jámbor askétának, 'Omart erélyes, céltudó férfiúnak tünteti fel, 'Alit pedig *hâdijan mahdijjan* jól vezérlő és vezéreltnek (*Uszd al-ghâba* IV. 31. 3.). Szulejmân b. Szurad, Huszejn megbosszulója ezt (halála után) „*mahdî* fia maga is *mahdî*“-nak mondja (*Tabarî* II. 546. 11.). — Az omajjád khalifák dicsőítő költői a maguk fejedelmének is juttatják ezt a díszjelzőt. Farazdak az omajjádoknak megadja (*Naķâ'id* 51. 60. v.) csakúgy, mint a prophétának (ibid. 40. v.). Hasonlót látunk igen gyakran Dserîr-nél (*Divân* ed. Kairo 1313. I. 58. 16. 'Abdalmalikról; II. 40. 7. alul, Szulejmânról; 94. 5. alul, Hisâmrol; v. ö. *imâm al-hudâ* a III. fejezet 3. jegyzetében). Az omajjád fejedelmek közül jámbor emberek II. 'Omarban látták az igazi Mahdît (Ibn Sza'd V. 245. 5. és kk.). Csak

késő korban (576/1180) egy hízogő költő, Ibn al-Ta'ávidzi, a maga khalifájának ezt a jelzőt már fokozottabb értelmében adja meg: az 'abbászida khalifa (al-Nászir) — így éneklí meg — az igazi Mahdí; fölőslégressé tette, hogy melléte még más messianikus Mahdít várjunk (T. dívánja, ed. Margoliouth, Kairo 1904. 103. 5. 6. v.).

Tudvalevő, hogy e szó az iszlámra térteket is jelöli (a török *mühmedî*-t mondanak). Az Azhar-mecset két rektora viselte íly minőségben az al-Mahdí melléknevet: a kopt Muhammed (eredetileg Hibat Alláh) al-Hifní (1812—1815) és Sejkh Muhammed al-'Abbászí al-Mahdí (a XIX. század 70-es és 80-as éveiben; ZDMG. LIII. 702—3.).

<sup>92</sup> Az iszlámbeli Mahdí-eszméről és annak kapcsolatairól l. James Darmesteter: *Le Mahdí depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours* (Paris 1885); Snouck Hurgronje, a *Revue coloniale internationale* 1886. évfolyamában; van Vloten: *Les croyances messianiques, Recherches sur la Domination arabe etc.* (Amsterdam, Akadémia 1894) 54. és kk.; ugyanaz, ZDMG. LII. 218. és kk.; E. Blochet: *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane* (Paris 1903); J. Friedländer: *Die Messiasidee im Islam* (Festschrift für A. Berliner, Frankfurt a. M. 1903. 116—130.).

<sup>93</sup> Kivált a maghribi (északafrikai) iszlámban napjainkig gyakran indúlnak meg íly mozgalmak; a maghribiak hagyománykép azt a hitet vallják, hogy a Mahdí Marokko területén lép majd föl (Doutté: *Les Marabouts*. Paris 1900. 74.), ez a hit még *hadíth*-mondásokra is hivatkozik (ZDMG. XLI. 116—7.). Maghrib-ban különböző korokban felléptek oly férfiak is, kik a földön újra megjelent Jézusnak mondták magukat s ezen a czímen híveiket az idegen uralom elleni harcra lázították (Doutté l. c. 68.). Míg egyik-másik íly Mahdí-mozgalom (pl. az, mely az almohad birodalom alapításához vezetett Maghrib-ban) a töle előidézett politikai alakulat fölbomlásával többé alig hatott ki a jövőre, addig a síita szektaképződésben máig is észlelhetők ezeknek a mozgalmaknak nyomai. Az utolsó századokban némely íly jelenség az ind iszlámban mutatkozott, előidézve oly emberektől, kik maguk léptek föl a várt Mahdí gyanánt s a kiknek a mai napig szektacsopórtokká egyesített



hívei azt vallják, hogy az iszlám Mahdí-várása amazokban a férfiakban beteljesedett. Az ily szekták neve azért *Ghajr-Mahdi*, Mahdí-nélküliek, kik nem várják többé a jövőre a Mahdít. Némelyikük (a Mahdavî-szekta) vad fanatismussal fordul más-hittűek ellen. Ezekről a szektákról tüzetesebben szól E. Sell: *The Faith of Islam* (London 1880) 81—83. Kermân kerületében (Beludsisztân) máig is él emléke egy ind Mahdí-nak a XV. század vége óta. Az orthodox szunnitákkal szemben (*Namâzi*, mert a *namâz*-t, a törvényes szalât-ritust gyakorolják) ott a *Dzíkri* szektája áll, melynek nagyobbbrészt nomád hívei az orthodox iszlámtól eltérő tanukat és gyakorlatukat egy Mahdí-ra, a Dsaunpûrból való Muhammedre vezetik vissza, a ki Indiából elűzve, helyről helyre vándorolva, Helmend völgyében halt meg (1505) (*Revue du Monde musulman* V. 142.). Az orthodox iszlámtól megszentelt „sorséjszakában“ (*lejlal al-kadr*, Ramaðân 27-én) kövekből kört vonnak (*dâ'ira* „circular vall“, v. ö. Herklots: *Qanoon-i-Islam* 259.), a melyen belül eretnek ritusukat gyakorolják. Erről ezt a szektát úgy is nevezik: *Dâ'ire vâle* „a kör emberei“. Horovitz József Aligarh-ban, a kinek az utóbbi adatot köszönöm, külön tanulmányt szándékozik ezeknek a Dâ'ire vâle-nek szentelni.

<sup>94</sup> Hartmann: *Der Islamische Orient* III. 152.

<sup>95</sup> Brockelmann: *Gesch. d. arab. Lit.* I. 431. 25. sz. — A Mahdí-hadithok bírálatát l. Ibn Khaldûn-nál: *Mukadimma* (ed. Bûlâk 1284) 261. — Az orthodoxia theologiai tekintélyei közül a szunnita iszlám hagyományait a Mahdí-ról Sihâb al-dîn Ahmed i. Hadsar al-Hejtamî mekkai tudós (megh. 973/1565) állította össze. Erről külön művet írt, melyet Brockelmann l. c. II. 388. 6. sz. a. említ s a melyre ő maga egy fetvâban hivatkozik (*Fatâvi hadithijja*. Kairo 1307. 27—32.). Ebben összefoglalja a szunnita tanításokat a Mahdí-hitről, az eseményekről, melyek ennek a megváltónak megjelenését kísérik, valamint a hamis Mahdíkról. Ez a fetvâ oktatásul, feleletül szolgált egy kérdésre „oly emberek felől, a kik egy 40 évvel azelőtt meghalt férfiúról azt hitték, hogy ő az idők végére ígért Mahdí s a kik mindenkit hitetlennek bélyegeznek, a ki benne nem hisz“. Valószínűleg ez a hit a hidsra X. századában Mahdí-ként felépő férfiak valamelyikéhez kapcsolódott, a kikről előbb a 93. jegyzetben volt szó. Ibn Hadsar az orthodox Mahdí-hagyó-



mányokat még azokban az előadásokban is összefoglalta, melyeket 1543-ban Mekkában a sífításág czáfolására tartott: *al-Szavâ'ik al-muhrika* (Kairo 1312) 97—100.

<sup>96</sup> Ezt az ellenvetést a „Tizenkettesek“ avval czáfolják, hogy a Mahdî nevét megállapító hagyomány szövege megromlott (*muszahhaf*). Ez a részlet: „atyjának neve megegyezik magam (scil. Muhammed) atyjának (*abi*) nevével“ eredetileg így szólt: „fiamnak (*ibni*) nevével“; azaz a Mahdî atyjának neve, Haszan, megegyezik a prophéta unokájának nevével. Hogy pedig *ibn* az unokát jelöli, az nem okozhat nehézséget. (Bevezetés Menîni commentarjához Behâ al-dîn al-Âmilî-nak a Mahdî-hoz intézett dicsőítő költeményéről, a *Keskûl* függelékében 395.).

<sup>97</sup> V. ö. művem: Abhandlungen zur Arab. Philol. II. LXII. és kk.

<sup>98</sup> Néhány kiválasztott férfiúról az a hit járja, hogy személyesen érintkeztek a rejtett Mahdîval; példákat felhoz Tûszî: *List of Sh y'a books* 353; *K â z i m î* (70. jegyzetben idézett műve) 230—1. Az egyiptomi szûfi 'A b d al-V a h h â b al-S a' r â n î (megh. 973/1565.), a ki maga is felcsigázott hallucinációkban mystikus találkozásokat élt, szûfi-életrajzaiban egy régebbi szûfi-társáról, Haszan al-'Irâkî-ról (megh. 930/1522. táján) is szól, a ki neki azt beszélte, hogy kora fiatalságában damaskusi lakásában a Mahdît egy álló hétig vendégül tartotta s tőle a szûfi áhitatos gyakorlatokban okulást nyert; a Mahdî áldásának köszöni magas korát. Sa'rânival folytatott ezen érintkezése idején Haszan állítólag már 127 éves volt. Ötven évet töltött távol utazásokon Kínáig és Indiáig, majd Kairóban telepedett meg, a hol más szûfik féltékenysége folytán sokat kellett szenvednie. Alighanem felismerték benne a szélhámos kalandort. (*Lavâkih al-anvâr fi tabakât al-akhjâr* — Kairo 1299. — II. 191.). — A rejtett Mahdîval folyt írásbeli érintkezésről is szólnak mesék. A híres sífita theologusnak, Abû Dsa'far Muhammed b. 'Alî ibn Bâbûja al-Kumminak (megh. 351/991.) atyja egy 'Alî b. Dsa'far b. al-Aszvad közvetítésével állítólag írásbeli kérelmet intézett „az idő mesteréhez“, a melyben kérte közbenjárását Istennél, hogy levegye róla a gyermektelenség átkát. Ez a folyamodás csakhamar írásbeli elintézetést nyert, melyben neki a Mahdî két fiúnak születését jelentette be. Az elsőszülött épp ez az Abû Dsa'far volt, a ki

állítólag élte hosszát avval dicsekedett, hogy világrajöttét a *szâhib al-'amr* szószólásának köszönheti (Nadsâdsî: *Ridsâl* 184.). — Ugyanott (251. l. alul) szó van egy írástudóról, a ki állítólag a törvény kérdéseiről (*maszâ'il fi avvâb al-sari'a*) a rejtőző imámmal írásbelileg tárgyalt.

<sup>99</sup> A rejtőző imámhoz intézett ily kaszida-t szerzett többek közt a perzsa 'Abbász sah udvari tudósa, Behâ al-dîn al-Âmilî (megh. 1031/1622.); közölve van az ő *Keskûl*-jában 87—89; a kaszida szövege Ahmed (nem Muhammed, mint Brockelmann I. 415. 18. írja) a l-Menînî (megh. 1108/1696., életrajza Murâdî-nál *Szilk al-durar* I. 133—45.) commentarjával együtt ennek a műnek függelékében (Bûlâk 1288. 394—435.) található. V. ö. még *Revue Africaine* 1906. 243.

<sup>100</sup> *Revue du Monde musul.* VI. 535. Nedsef 'ulemâ-inak fetvája ugyanott 681. l. fordításban olvasható. Íme egy része „Minden buzgóságot ki kell fejteni, hogy az alkotmány szent háború által megszilárduljon, olykép, hogy mindig a kor imámjának kengyeleibe fogódzunk — hadd legyen a mi életünk az ő váltsága. A legcsekélyebb ellenkezés és a legcsekélyebb hanyagság (ennek a kötelességnek a teljesítésében) annyi, mintha az ő felségét cserben hagynók, megtámadnók“. Ez a felség nem jelöli Muhammed prophétát, mint a hogy a fordító magyarázza, hanem az előző mondatban említett rejtőző Mahdî-Imámot. — Viszont az alkotmányellenes reactio barátjai egy az alkotmány visszavonását helyeslő okiratban ugyancsak arra hivatkoznak, hogy a saht erre a lépésre „Isten és a kor imámja ihlette“ (*Revue du Monde musul.* VII. 151.). — Nedsef 'ulemâ'i az orosz árúk elleni boycottra szólítják fel Perzsia lakóit, „hogy evvel megszilárdítsák az iszlámot, hogy a nyolczadik (!) imám tetszésére cselekedjenek, a ki majd javukra tudja be a buzgóságukat“ (ibid. XV. 164.). V. ö. még F. Aubin: *La Perse d'aujourd'hui* 160., Browne Edward G.: *Revolution in Persia* (London 1910) 152. 10.; ugyanott 336. l. a trónbeszédből: „Istennek, a szabadság megadójának nevében és tekintettel a kor imámjának rejtett szentségére“.

<sup>101</sup> Ezt már Mukaddaszî is megjegyzi ed. de Goeje 238. 6.

<sup>102</sup> ZDMG. LIII. 381.



<sup>103</sup> Muhammed Bâkir Dâmâd: *al-Ravâsih al-szamâvija fi sarh al-ahâdîth al-imâmija* (Bombay 1311.) 133.

<sup>104</sup> Kâzimî (70. jegyzetben említett műve) 99. l. A fâtimida khalifa al-Musztanszir-ral egy neki tulajdonított kis költemény világosan kimondatja, hogy az ő hitvallása az *al-tauhid val-'adl*; Ibn al-Kalâniszî: *History of Damascus* ed. Amédroz 95. 11.

<sup>105</sup> Ennek a ténynek kimutatására beérjük azzal, hogy a sí'ita theologiai irodalomnak nyomtatásban is hozzáférhető egy-némely művére utalunk, melyekből nyilvánvaló lesz a sí'ita dogmatikának említett módszere az imám-tannal kapcsolatos kérdésekben is. Ezt a tant szabatosan bemutatja Nâszir al-dîn al-Tûszî (megh. 672/1273.) művében: *Tadsrid al-'akâ'id*, a mely 'Alî b. Muhammed al-Kûsî (megh. 879/1474., Brockelmann I. 509.) commentarijával együtt megjelent Bombay 1301. (a mi helyünk a 399. lapon). — Nâszir al-dîn al-Tûszî továbbá röviden is megvilágította a szunnita állásponttal szemben a sí'ita felfogást az imámról Fakhr al-dîn al-Râzî *Muhaszszal-jához* írt glossáiban (Kairo 1323: *Talkhîsz al-muhaszszal*, Brockelmann I. 507. 22. sz.) 176. és kk. Ide vág Haszan b. Jûszuf ibn al-Mutahhar al-Hillî (megh. 726/1326.) műve: *Kitâb al-alfejn al-fâriķ bejna-l-szidķ val-mejn* („A kétezer könyve, mely elválasztja az igazságot a hazugságtól“, azaz: ezer bizonyíték a sí'ita imámtanok igazsága mellett és ezer czáfolat a szunnita ellenvetésekre, Bombay 1298.). Ugyancsak tőle még: *al-Bâb al-hâdi 'asar* („a tizenegyedik fejezet“). Al-Hillî a dogmatikának ezt a compendiumát önállóan hozzá tette kiegészítésül ahhoz a kivo-nathoz, melyet Abû Dsa'far al-Tûszî-nak tíz fejezetre terjedő, pusztán a ritualia-ról szóló művéből, a *Miszbâh al-mutahaddsid*-ből (Brockelmann I. 405.) szerkesztett. Mikdâd b. 'Abdallâh al-Hillî (Brockelmann II. 199.) commentarijával nyomtatásban is megjelent (Naul-Kashvar-nyomás 1315/1898.). Az újabb irodalomból kiválóan figyelemreméltó Dildâr 'Alî két kötetes műve: *Mir'ât al-'ukûl fi 'ilm al-uszûl*, a mely kitünően tájékoztat a sí'ita dogmatikáról (első kötete a *tauhid*-ről, második az *'adl*-ről szól), nyomtatásban megjelent Lucknow (Imâd al-Iszlâm-nyomda) 1319.

<sup>106</sup> Ezekbe a vitás kérdésekbe alapos betekintést nyújt 'Alî al-Murtaďâ 'Alam al-hudâ (megh. 436/1044. Baghdâdban) műve:



*al-Intiszâr*, mely most bombayi (1315.) lithographikus kiadásban használható. A törvénytudomány minden fejezetén keresztül vizsgálja a sí'ita ritus és törvényfelfogás eltéréseit a szunnita iskolákéitól. Nincs ennél jobb segédeszköz ezeknek a kérdéseknek a megismerésére. Az európai irodalomban az iszlám törvényének sí'ita kialakulását mutatja be Querry: *Droit musulman* (három kötet, Paris 1871.).

<sup>107</sup> V. ö. Nöldeke-Festschrift 323.

<sup>108</sup> Ezeket az eltéréseket szemléltetően tünteti fel 'Umâra al-Jemânî önéletrajza ed. H. Derenbourg (Páris 1897.) 126. Gyakori tárgya a szunnita sí'ita polémiának; pl. Abû Jahjá al-Dsordsânî (Tûszî: *List of Shy'a books* 28. 5.)-tól való egy „vitatkozás egy sí'ita és murdsi'ta (szunnita) közt a lábbeli dörzsöléséről, a dsirri'-hal élvezhetőségéről és más vitás kérdésekről“. Az itt említett hal (más névvel *inklisz* = ἔγχελος és *dsirrîth*) ángolnafajta, (muraena, l. Löw Imm., Nöldeke-Festschrift 552. alul), melynek élvezetét a sí'ita hagyomány szerint 'Alî erősen hibáztatta; erről érdekes tudósításokat ad Dsâhiz: *Kitâb al-hajavân* I. 111. és Kulînî (a 21. jegyzetben idézett műve) 217. l. A néphit a dsirri'-t, mint más állatfajokat is elvárásolt embereknek tartja, Dsâhiz l. c. VI. 24. 6. *Tria opuscula* ed. van Vloten 102. 11. Erről a halról l. még Imm. Löw-Nöldeke: *Zeitschr. f. Assyr.* XXII. 85—86.

<sup>109</sup> E. G. Browne: *An abridged translation of the History of Tabaristan by Ibn Isfendiyar* (London 1905. Gibb Memorial Series II.) 175. Az imára való felszólításnak ily értelmű megváltoztatása tudtára adja a nyilvánosságnak, hogy a sí'iták egy azelőtt szunnita uralom alatt levő területet elfoglaltak (v. ö. Makrîzî: *Khîṭaṭ* II. 270. és kk.). Ezzel nyilvánítja pl. Dsauhar generális a fâtimida uralomnak diadalát a Tûlûn- és 'Amr-mecsetben Egyiptom fővárosában (Gottheil: *Journal Americ. Orient. Soc.* XXVII. 220. 3. jegyz.). A lázadó Baszâszîrî, Baghdâdban, hogy a fâtimida khalifátust nyilvánvalóan elismerje, az adzân-hoz hozzátoldatja a sí'ita formulát (Ibn al-Kalânîszî: *History of Damascus* ed. Amedroz 88. 5. alul). Dél-Arábiából ad erre példát Khazradsî: *The Pearl strings etc. translated by Redhouse I.* (London 1906. Gibb. M. S. III.) 182. Viszont a fâtimida uralom megtagadását

és az 'abbászida fennhatósághoz való visszatérést Damaskusban és Syriának egyéb helyein olyképp szemléltetik, hogy ezt a formulát eltörlik (Fârikî, Amedroz idézett kiadványában 109. Ibn al-Kalâniszî 301. 14.); ugyanezt rendeli el a bolondos fâtimida al-Hâkim, a mikor örvénylésének egyik kitörésekor a szunnismus attribútumait visszaállíttatja (Abulmaħâsin, ed. Popper 599. 10.). A mikor 307/919-ben Észak-Afrika sí'ita uralom alá került, a vezér a jámbor mu'edzin 'Arúsz-nak kivágatta a nyelvét, sőt kegyetlen kínzatással kivégeztette, mert tanúk azt vallották ellene, hogy az imára való hívásban nem tette hozzá a sí'a követelte toldalékot (*Bajân al-mugħrib* ed. Dozy I. 186.). V. ö. a sí'ita hódítóknak ottani intézkedéseit az Aghlabidák bukása után, *ibid.* I. 148; 231.

<sup>110</sup> Még nyilvánvalóbb a ritualistikus eltérések jelentéktelen volta, ha ily szempontból tekintjük a szunnita tekintélyek különböző régi hitvalló formuláit (*'akâ'id*). Ily *akâ'id*-formuláknak sorát adja angol fordításban Duncan B. Macdonald: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* (New York 1903.) 293. és kk. A régi formulák közül a szunnita iszlámban nagy tekintélyben áll Abû Dsa'far Ahmed al-Taħâvî-é (megh. 321/933.) (nyomtatásban Kazan 1902, a 773/1371-ben elhalt Szirâds al-dîn 'Omar al-Hindî commentarjával). Kellő tekintettel van a két szektának legfőbb megkülönböztető mozzanatára (khalifák rendje, „társak” becsülése) s azokat szunnita értelemben határozza meg. A ritualis eltérések közül azonban csak az egyiket vitatja meg, vajjon az imára való készüléskor a közvetlen lábmosást megnehezítő bizonyos körülmények közt be lehet-e érni a lábbeli megkenésével (*al-masħ 'alâ al-kħuffejn*). A sí'ták nem engedik meg az ily pótlást. V. ö. *Manâr* IV. 116. Az Abû Ĥanífának tulajdonított *al-Fikh al-akbar*, miután követelte, hogy a „társakat” mind tiszteljék s hogy cselekvésbeli vétkei miatt senkit kâfir-nak ne bélyegezzenek, a ritus dolgában csak ezt emeli ki: „A lábbelinek dörzsölése szunna és a Tarâvîħ-ritus a ramadân éjszakáiban szunna s meg van engedve akár jámbor, akár bűnös imámok mögött imádkozni, ha azok igazhítűek” (v. ö. fent 85. l.). Egy *vaszizja* (végrendelet) képen ismert s ugyancsak Abû Ĥanífának tulajdonított oktatásban a ritus köréből szintén csak a *masħ 'alâ al-kħuffejn* szerepel. „A ki tagadja, hogy



az meg van engedve, félő, hogy hitetlen". Hasonló irányú Dzu-l-nûn askéta mondása, melyet Ghazâli közöl: „Három ismertető jele van a szunnának: a lábbeli megdörzsölése, a buzgó részvétel a gyülekezeti imában és a szeretet az ösök („társak“) iránt". (*Kitâb al-iktisâd fi-l-itikâd*. Kairo, Kabbânî, é. n. 221.). Mi természetesen nem értjük, miért épp ezt a nevetséges csekélységet ruházzák fel ily jelentőséggel, hogy szinte egy rangba kerül a dogmatikai alaptanokkal. „A ki a *maszâ*-ot hibáztatja, valóban az a szunnát vetette el; ezt csak sátán tulajdonául ismerem" (Ibn Sza'd VI. 192. 5. és kk.). Ez a felfogás magyarázza meg, miért közli Ibn Sza'd életrajzi hagyományaiban (VI. 34. 20; 75. 10.) oly körülményesen a *maszâ* megengedett voltáról tanuskodó eseteket; v. ö. főként 83. 12; 162. 4; 166. 14; 168. 6. 10. Az utóbb említett hagyományok annál inkább voltak hivatva a szunnita enyhiséget igazolni, minthogy azokban maga 'Alî helyesli a sí'itáktól hibáztatott gyakorlatot.

<sup>111</sup> V. ö. értekezésemet: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Schî'a* 49.

<sup>112</sup> A házasságkötésnek erről a typusáról l. E. Westermarck: *The History of Human Marriage*, Chap. XXIII. (2. kiad. London 1894.) 517. és kk. Ideiglenes házasságokról l. F. S. Krauss: *Das Geschlechtsleben in Glauben, Sitte und Brauch der Japaner* (Leipzig 1907.). V. ö. még Janssen: *Revue biblique* 1910. avril 237. és kk.

<sup>113</sup> Theodor Gomperz: *Griechische Denker* II<sup>o</sup>. 417.

<sup>114</sup> Robertson Smith: *Kinship and Marriage among the early Arabians*<sup>2</sup> 83. és kk.; Wellhausen: *Nachrichten Ges. d. Wiss. Göttingen* 1893. 464—5.; Lammens: *Mo'awijja* 409. (*Mélanges*. Beyrouth III 273.) — A mut'a-házasság abrogatójáról szóló tudósításokat összeállítja G. A. Wilken: *Het Matriarchaat bei de oude Arabieren* (Amsterdam 1884) 10. és kk. — Szubkî: *Tabakât al-Sâfi'ijja* I. 213. 3. és kk. szerint Ma'mûn khalífa újra meg akarta engedni a mut'át, de Jahjâ b. Aktham tartóztatta.

<sup>115</sup> Abu-l-'Abbász al-Dsordsânî: *al-Muntakhab min kinâjât al-udabâ* (Kairo 1908) 108.

<sup>116</sup> Miután felsorolta a házassággátló rokonsági fokokat,



így folytatja: „továbbá megengedte nektek, hogy vagyonotokkal (házasságra) kívánjatok (nőket), tisztességes módon, nem fajtalanul s a kiket közülök élveztetek (*isztamta'tum*, ebből: *mut'a*), azoknak adjátok meg díjukat (móringjukat) törvényes mértékben; nem róható fel nektek bűnül, ha ezen a mértéken felül juttok megállapodásra“. Ezzel a koránszöveggel, melyet a hagyományok egész sora támogat, igazolják a *mut'a* házasságot. Házimí: *Kitáb al-i'tibâr fi bajân al-nâszikh val-manszûkh min al-âthâr* (Haidarâbâd 1319) 179. egy tudósítást hagyott reánk, mely szerint a korán eredeti szövegében *isztamta'tum* után állítólag még a következő szavak következtek: *ilâ adsalin muszamman* (egy meghatározott ideig); ezt a toldalékot Ibn 'Abbâsz sajátos olvasata gyanánt hagyományozzák és vele igazolják, hogy a koránverset az ideiglenes házasságra vonatkoztatják. Az eltéréseket sí'ita szempontból szabatosan adja elő Murtaâ: *Intiszâr* 42.

<sup>117</sup> Ily házasságokról Perzsiában l. E. G. Browne: *A Year amongst the Persians* 462. Mily laza felfogás uralkodik a sí'ták egy részénél a házasságról, erről Dsâhiz-nak egy feltűnő jegyzetét idézi a *Muhâdarât al-udabâ* (Kairo 1287) al-Râghib al-Iszfahânî-tól II. 140. (*vikâja*).

<sup>118</sup> A sí'ita álláspontot tekintve l. Paul Kitabgi Khan: *Droit musulman shy'ite. Le mariage et le divorce* (Lausanne. — Dissert. 1904) 79. és kk.

<sup>119</sup> Kumejt: *Hâsimijât* ed. Horovitz VI. v. 9. A sí'ita emléknapokról l. Aubin: *La Perse d'aujourd'hui* 161.

<sup>120</sup> Ezen szentélyek legjelentékenyebbikéről most már van monographiánk is Arnold Nöldekétől: *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbela* (Berlin 1909. Türkische Bibliothek XI.).

<sup>121</sup> A régebbi helytelen adatokat mellőzve, a szóban levő tevedés szivósságát két legújabb időből való példán mutatom be. Még Derenbourg H. előadása is, *La Science des Religions et l'Islamisme* (Paris 1886) 76 azt tartja: „La sounna ... est rejetée par les schî'ites“. Sir J. W. Redhouse pedig *Chazradsi Pearls-strings* 71-hez írt 417. jegyzetében így szól: „the Shi'a and other heterodox Muslims pay little or no regard to tradition“. Még feltűnőbb, hogy nem rég egy kairói jogász a sí'ták és szunniták viszonyát a hagyományhoz ugyanilyen téves módon tüntette fel: dr. Riad

Ghali: De la Tradition considérée comme source du droit musulman (Paris 1909) 25—27.

<sup>122</sup> *Badâ'i' al-badâ'ih* (Kairo 1316) I. 176. (a *Ma'âhid al-tanšîsz* szélén).

<sup>123</sup> A Ma'mûn idején (213/828) Kúfában elhalt 'Ubejdallâh b. Mûszâról jelentik, hogy sí'ita irányzatú hadíth-t hagyományozott (Ibn Szâ'd VI. 279. 13.); ugyanevvel vádolják kortársát, Khâlid b. Makhlad-ot is (ibid. 283. 24.).

<sup>124</sup> Éppen arról a kérdésről, vajjon az elismert hagyományok rendelkezései megosztják-e szabályozó erejüket a törvényképzés egyéb forrásaival, a sí'a theologusai is két pártra oszlanak: egyikük az *akhbârijjûn*, azaz azok, kik törvényüket kizárólag hiteles hagyományos tudósításokból (*akhbâr*) levezetvén le, a speculativ módszert elvetik; ezekkel szemben az *uszûlijjûn* az analogiát (*kijâsz*) és hasonló subjectiv módszereket is elfogadnak gyökerek (*uszûl*) gyanánt. A Perzsiában uralkodó sí'itaság az uszûlijjûn irányát követi. Ugyanezek az elvek a szunnita iszlám porondján is megütköztek. V. ö. a mit Sahrasztânî (ed. Cureton 131. 7. alul) az *akhbârijja* és *kalâmijja* pártjairól beszél, a melyek karddal és eretnekké való bélyegzéssel (*szejf va-takfîr*) küzdöttek egymással.

<sup>125</sup> Van rá eset, hogy a sí'itismust persa területen is (Kumm-ban) arab telepítvényesek honosították meg; Jâkût IV. 176. 4. és kk.

<sup>126</sup> Tabarî I. 3081. 10. 14.

<sup>127</sup> Carra de Vaux: Le Mahométisme; le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam (Paris 1898) 42. Ezzel szemben l. Revue de l'Histoire des Religions LIII. 362.

<sup>128</sup> A szertartások iránti közönyösséget az imámitáknál (bizonyára túlzó általánosítással) már Suhfûr b. Tâhir al-Iszfârâinî (megh. 1078) polemikus író is gáncsolja; az idevágó részletet közli J. Friedländer: The Heterodoxies of the Shiites II. 61. 20.

<sup>129</sup> V. ö. művemet: Die Zâhiriten 61. és kk., ZDMG. LIII. 382. V. ö. Querry: Droit musulman (Paris 1871) I. 44. „Les êtres impurs et les substances impures“-ról szóló fejezetet; a-10. sz. L'infidèle... „tels sont les sectateurs des ennemis de l'imam 'Ali et les hérétiques“.



<sup>120</sup> J. E. Polak: *Persien. Das Land und seine Bewohner* (Leipzig, 1865) I. 128. 13.

<sup>121</sup> Ibid. II. 55.; v. ö. 356. 8.

<sup>122</sup> Ibid. II. 271. 2.

<sup>123</sup> E. G. Browne: *A Year amongst the Persians* 371. alul. — V. ö. Aubin: *La Perse d'aujourd'hui* 297.: „Az iszlám minden országában a nem-muszlim törvény szerint alsóbb rangot foglal el; Perzsiában hitvány lénynek tekintették, mely pusztá érintésével megronthatja a sí'ita tisztaságot. Nehogy beszennyezze, ... ki kellett zárni minden nyilvános helyről, a fürdőből épp úgy, mint a bazárból“. — Midőn 1911 decemberében az angol-orosz egyezmény komoly veszedelembé sodorta Perzsia területi épségét s a perzsa nemzet boycott-tal fordult Anglia ellen, a döntő tekintélyű Mirzâ Ibrâhîm vallástudós az angol pénzt szennyesnek nyilvánította...

<sup>124</sup> Renan: *Mission de Phénicie* (Paris 1864) 633. *Palestine Exploration Found...* 1889. p. 126. — V. ö. még Lammens: *Sur la frontière nord de la Terre promise* (a „*Les Études*“ cz. folyóiratban, Paris 1899, február és március) k. l. 5. és kk. *Muktabasz* VI. 395. jegyz., a mutavâlik vakbuzgóságára jellemző 399—400. Tévednek, kik a Mutavâlî-t a sí'a túlzó rétegeihez (melyek közé pl. a Nuszajrî tartoznak) számítják; ők normális imámiták; vallástanítóik néha Perzsiában nyerik kiképzésüket.

<sup>125</sup> *East of the Jordan* (London 1881) 306. Ugyanezt jelenti róluk Lortet: *La Syrie d'aujourd'hui* (Paris 1884) 114. ily badar megokolással: „à ces minuties intolérantes on reconnaît les pratiques de l'ancien judaïsme“. A régebbi irodalomból arra a jellemzésre utalhatunk, melyet Volney, ki 1783—1785-ben járt Syriában, a Mutvâlî-sí'itákról ad: „Ils se réputent souillés par l'attouchement des étrangers; et contre l'usage général du Levant, ils ne boivent ni ne mangent dans le vase qui a servi à une personne qui n'est pas de leur secte, ils ne s'asseyent même pas à la même table“. *Voyage en Syrie et en Égypte* (Paris 1787) 79. — Hasonló tudósításaink vannak a Medina környékén letelepített *Nakhâvla*-ról (tulajdonkép *Navâkhila*, datolyatenyésztők), a kik származásukat a régi Anszâr-ra viszik vissza. „They count both Jews and Christians as unclean, being as scrupulous in this particular as



the Persians, whose rules they follow in the discharge of their religious purifications" (With the Pilgrims to Mecca. The great Pilgrimage by Hadji Chan and Wilfrid Sparray [1902] 233.).

<sup>136</sup> Erről bővebben szól értekezésem: *Islamisme et Parsisme* (Actes du I. Congrès d'Histoire des Religions I. [Paris 1901] 119—147.). V. ö. Aubin: *La Perse d'aujourd'hui* 296.: „la religion persane revint aux idées exclusives de l'aryanisme primitif“.

<sup>137</sup> D. Menant: *Revue du Monde musulman* III. 219.

<sup>138</sup> Murtaḍā: *Intiṣār* 155. 157. A sī'ta törvénynek ezt a kérdését tárgyalja az imámitáktól magasztalt al-Sejkh al-mufīd-nak műve, melyet Brockelmann: *Gesch. d. arab. Lit.* I. 188. 15. említ; Brock. fordítása: „über die Schlachtopfer“ megtéveszthet; közönséges állatlevágásról van szó. — Behā al-dīn al-Āmilī is külön munkát szerzett „az ahl al-kitāb-tól levágott állatok élvezetének tilalmáról“ (Berlini kézirat, Petermann 247.). A szefevida sāh 'Abbász udvarában a sī'ta vallástudósok a török Ahmed szultán követével, Sejkh Khidr al-Māridīnī-vel vitatkoztak erről a kérdéstről (Muḥibbī: *Khulāṣat al-athar* II. 130.). Muszlimok iránt is, kiket eretnekekül tekintenek, a sī'ták türelmetlenül kezelik az étkezési törvényeket (Ibn Tejmijja, *Rasṣā'il* I. 278. 6.).

<sup>139</sup> II. 'Omar világosan megengedi a szamaritánusoktól levágott állatok élvezetét is (Ibn Sz'a'd V. 260. 15.); ez nem találkozott általános helyesléssel. — A Szabaeusokról l. ZDMG. XXXII. 392. — A vallásos gyakorlatnak későbbi szűkkeblű fejlődésében némely szunnita tanító is hajlott arra, hogy tilommal sujsa a *dzabā'ih* ahl al-kitāb-ot; de ellenük szegeztek az 5. sz. 7. versének félreérthetetlen rendelkezését. V. ö. Steinschneider: *Polemische und apologetische Literatur in arab. Sprache* 151. — Legújabb időkben ez a kérdés megint vita alá került; 'Abduh muftí, hivatkozással régebbi felfogásokra, a legszabadelvűbb értelemben döntötte el. Az egész anyagot együtt l. *Manār* VI. (1903) 773—788.; 812—831.; 927—936.

<sup>140</sup> A későbbi fejlődés a szunnitáknál ebben a kérdésben is, úgy látszik, kevésbbé szabad felfogásokat értelt, l. Th. W. Juybnoll: *Handbuch des islamischen Gesetzes* 221.

<sup>141</sup> V. ö. Lammens: *Mo'âvija* 293. (Mélanges Beyrouth III. 157.) E jelenségre az iszlám vezető köreiből számos példát lehetne felhozni a legkülönbözőbb korszakokra nézve. — Az *ahl al-kitâb*-beli nőkkel való házasságokról l. Caëtani: *Annali dell' Islam* 787.

<sup>142</sup> Murtaďâ: *Intiszar* 45.

<sup>143</sup> 'Aszkarî, kommentár 2. sz. 215-höz.

<sup>144</sup> Balâdzorî ed. de Goeje 129.

<sup>145</sup> Kulînî (21. jegyzetben idézett munkája) 568. Dsa'far al-szâdiġ imám nevében hagyományozzák a következő mondást: „Zsidó vagy keresztény nővel szoptattatni a gyermekét jobb, mintha az ('Alî iránt ellenséges) Nâszibijja közül való dajkára bízna az ember“ (Nadsâsî, 75. jegyzetben idézett munkája 219.).

<sup>146</sup> Kulînî 36. *mâ khâlafa al-âmma fafihi al-rasâd*.

<sup>147</sup> L. R. Strothmann: *Das Staatsrecht der Zaiditen*. Strassburg 1912.

<sup>148</sup> *Zeitschr. f. Assyriologie* (1908. XXII. 317. és kk.

<sup>149</sup> Kiválóan figyelemreméltó Aĥmed b. al-Kajjâl rendszere: *Sahrasztânî* ed. Cureton 138.

<sup>150</sup> De említésre érdemes a Mahdî felléptét kísérő jelenségeknek és hatásoknak egy régi rajza, a mely kiemeli, hogy attól az időtől fogva muszlim részére nem lesz többé tilos a bor (Dsâhiz: *Ĥajavân* V. 75. 4.).

<sup>151</sup> Ily irányú gyűlölködő leírást ad Pseudo-Balkhî ed. Huart IV. 8.

<sup>152</sup> De Goeje: *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides* (2. kiad., Leiden 1880., kivált 158—170. — Ptolemaios gnostikus a titkos értelemmel (τὸ πνευματικόν) ellentétben a szószerinti értelmet elnevezi τὸ σωματικόν vagy τὸ φαινόμενον-nak, Reitzenstein: *Hellen. Myste-rienreligionen* 146.

<sup>153</sup> Whinfield: *Masnawi* 169.

<sup>154</sup> Masz'ûdî: *Tanbih* ed. de Goeje 395. 11.

<sup>155</sup> Erről a rendszerről és irodalmáról l. Clément Huart és Dr. Riza Tewfîk kiadványát, E. J. Gibb Memorial Series vol. IX. (1909.), G. Jacob: *Die Bektâschijje im Verhältnis zu verwandten Erscheinungen* (München 1909.).

<sup>156</sup> Ghazâlî vallomásaiban (*al-munkîdz*) felsorolja a polemikus iratokat, melyeket ezen szekta ellen intézett; egyikük a khalifa nevét viseli, a kinek ajánlotta (*al-Musztazhirî*). Alak és tartalom szerint legérdekesebb ezen írások közül „az igazságos mérleg” (*al-kuštâsz al-musztakîm*), a szövegben említett polemikus párbeszéd a szerző és egy iszmâ'ilita közt (ed. Kabbânî, Kairo 1318/1900.).

<sup>157</sup> V. ö. de Goeje: *Mémoire* 171.

<sup>158</sup> Az aszaszinok helyéről az iszmâ'ilita mozgalomban l. Stanislas Guyard: *Un grand maître des Assassins au temps de Saladin* (Journl asiat. 1877. I. 324. és kk.). — V. ö. Ibn Dsubejr: *Travels*<sup>2</sup> 255. 3. és kk.

<sup>159</sup> V. ö. cikkemet: *Lā misāsa*, *Revue Africaine* 1908. 25.

<sup>160</sup> Itt mintegy 9000 lélekre rúgnak; syriai telepeikről l. Lammens: *Au pays des Nosairis* (*Revue de l'Orient chrétien* 1900.) k. l. 54. l., itt egyúttal a kérdés további irodalma is.

<sup>161</sup> V. ö. Freih. v. Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* (Berlin 1899.) I. 133. jegyz. Ez a mű áttekintést is ad az Iszmâ'ilijja elágazásáról. — A khodsák azonban nem ragaszkodnak az Iszmâ'ilita imâmtan hetes rendszeréhez; v. ö. az ily nevű közösséget: *Khodsa ithnâ 'asari dsamâ'at* (tehát tizenkettesek), *Revue du Monde musulm.* VIII. 491. — Az indiai Khodsákról és Bohra iszmâ'ilitákról l. *The Moslem World* I. 121. 126. és kk., kivált fontosak D. Menant közlései: *Revue du Monde musulm.* 1910. (X.) 465. és kk., 1910. (XII.) 215. és kk., 406—424.

<sup>162</sup> *Rev. du Monde musulm.* II. 373.

<sup>163</sup> L. Le Chatelier értekezését: *Rev. du M. musulm.* I. 48—85. Agha Khân méltóságáról és ennek előzményeiről (Perzsiában székhelye Kehk), l. S. Guyard (158. jegyzetben idézett műve) 378. és kk.

<sup>164</sup> V. ö. M. Hartmann: *Mitteilungen des Seminars f. Orient. Spr. zu Berlin* XI., Abt. II. 25. Lady Agha Khân nevével is találkozunk az indiai női művelődési mozgalmak előmozdítói sorában. *Revue du M. musulm.* VII. 483. 20.

<sup>165</sup> *Revue du M. musulm.* IV. 852.

<sup>166</sup> Fordítása *ibid.* VI. 548—551.

<sup>167</sup> *Aghâni* XIV. 163. 20.



<sup>168</sup> Muham m. Stud. II. 331.

<sup>169</sup> K a z v i n f e d. Wüstenfeld II. 390.

<sup>170</sup> Harnack: Mission und Ausbreitung des Christentums 429.

<sup>171</sup> Szulejmân al-Adanî: *al-Bâkûra al-Szulejmânijja* (Beirut 1863.) 10. 14; René Dussaud: *Histoire et Religion des Noşairis* (Paris 1900.) 164. 1.

<sup>172</sup> Dussaud l. c., ugyanott áttekintés az irodalomról is. V. ö. Archiv für Religionswiss. 1900. 85. és kk.

<sup>173</sup> Archiv f. Relig. l. c. 90.

---

## JEGYZETEK A VI. FEJEZEHEZ.

### Későbbi alakulások.

<sup>1</sup> Ed. Westermarck: *The Origin and Development of Moral Ideas* I. (London 1907.) 161. Ezen mű második kötete, 519. és kk., a primitív népek köréből ide vágó példákat a holtak cultusának szempontja alá állítja.

<sup>2</sup> V. ö. *Kultur der Gegenwart* I. rész, III. 100. Ez az érzés mindmáig uralkodik azokon az arabokon, kiket művelő hatások nem érintettek; elterjedtségük különböző területein a *szunna* fogalmát a *szilf* (ősi szokás) szóval jelölik. Landberg: *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale* II. (Leiden 1909.) 743.

<sup>3</sup> L. Muh. *Studien* I. 9—12.

<sup>4</sup> Ibn Sza'd III. I. 37. 3; VIII. 29. 10. Muhammed a maga intelmeit is *dzikr muh'dath*, új figyelmeztetésnek tünteti fel (21. sz. 2; 26. sz. 4.), de a koránértelmezők ezt „ismételt (megújított) intelem“-nek magyarázzák.

<sup>5</sup> Az idézetnek helyét sajnálatomra nem találok jegyzeteimben.

<sup>6</sup> V. ö. D. B. Macdonald: *Moral Education of Young among Muslims* (*International Journal of Ethics*, Philadelphia 1905. 290.).

<sup>7</sup> A szigorú szunna ítélőszéke előtt még egy társadalmi udvariassági szólásnak is igazolnia kell kifogástalan hagyományyszerűségét: „honnan vette?” Ibn Sza'd VI. 121. 6; ezért egészen közönyös üdvözlő megszólításokat is szunna-elleneseknek bélyegeznék ZDMG. XXVIII. 310. *Kût al-kulûb* (Kairo 1310.) I. 163., v. ö. még *Revue du Monde musul.* III. 130.

<sup>8</sup> Az irodalmat l. Muhammed Taufík al-Bekrí: *Bejt al-sziddík* (Kairo 1323.) 404. és kk. Újabban Le Mouloud au Maroc, *Revue du Monde musulman*. XIV. 525. és kk., adatok ez ünnep meghonosodásáról.

<sup>9</sup> WZKM. XV. 33. és kk.

<sup>10</sup> Ad *Muvatta* (ed. Kairo) I. 360.

<sup>11</sup> *Revue du Monde musulman*. III. 60. — A könyvnyomtatásról l. *Muktabasz* 1911. VI. 471. — A életbiztosításról a fctvâ *Manâr* VI. 938.

<sup>12</sup> Mikor 'Abd al-'Azíz marokkói szultánt trónjától megfosztották, egyéb iszlámellenes cselekedetei mellett azt is terhére rótták, hogy megengedte „a bankot, mely pénzkamatot szerez, a mi nagy bűn“. *Revue du Monde musulman*. V. 428. Arról a vallásos aggodalomról, melyet ez a kérdés a modern ind iszlám-ban okoz, l. most M. Hartmann: *Mitt. des Semin. f. orient. Sprachen* XII. Abt. II. 101. V. ö. Ben Ali Fakar: *L'usure en droit musulman* (Lyon 1908.), főként 119. 128. Ugyanettől a szerzőtől: *De l'usure en droit musulman et de ses conséquences politiques* (Lyon 1910.). Az iszlám uzsoratörvényéről l. még Th. W. Juynboll: *Handbuch des islam. Gesetzes* 270. és kk., az irodalom ibid. 358. 12. alul. A kairói egyetemen 1908-ban a kamatszedés megengedett voltáról felolvasások folytak, l. ezekről *Journal asiatique* 1911. I. 354. Bankokról és kamatüzletről l. *Manâr* X. 430—439. A postatakarékpénztárról ibid. VI. 717. VII. 28. Az árúbiztosításról ibid. VIII. 588. és kk.

<sup>13</sup> A trónbeszéd, melylyel a török szultán 1909. nov. 14-én az új parlamenti ülésszakot megnyitotta, bevezetésében arra hivatkozik, hogy „a sar“ (vallásos törvény) elrendeli a parlamentarizmus kormányzást.

<sup>14</sup> Modern keleti tudósok alapelvül vallják, hogy „dans ce réveil“ felismerendő „un retour à l'ancien état de choses établi par le Prophète et préconisé par lui“, Dr. Riad Ghali: *De la Tradition considérée comme source du droit musulman* 5. Ez az irányzat az utóbbi években az iszlám theologusai részéről nagy számú apologetikus iratot eredményezett.

<sup>15</sup> *National Religions and Universal Religion* 54.



<sup>16</sup> Muh. Studien II. 277. és kk. E. Doutté: *Les Mараbouts* (Paris 1900; különleny. *Revue de l'Hist. des Relig.* XL. és XLI. kötetéből). V. ö. előadásomat: *Die Fortschritte der Islamwissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten* (Preuss Jahrb. 1905. CXXI. 292—298. Congress of Arts and Science—Universal Exposition, St. Louis 1904. II. 508—515.).

<sup>17</sup> Julius Euting: *Tagbuch einer Reise in Innerarabien I.* (Leiden 1896.) 157. és kk. További irodalmat a vahnâbitákról l. Th. W. Juynboll: *Handbuch des islam. Gesetzes* 28. 2. j. — A vahnâbitáknak tiltakozása az iszlám régi szokásaiban nem gyökerező minden újítás ellen itt-ott azt a félreértést keltette, hogy ők az iszlámot kizárólag a koránra alapítják. Így téved a vahnâbita mozgalmáról adott egyébként találó rajzában Charles Didier (német fordítása: *Ein Aufenthalt bei dem Gross-Scherif von Mekka*, Leipzig 1862. 222—255.). Ugyanebbe a hibába esik Ed. Nolde báró: *Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien* (Braunschweig 1895.), midőn a vahnâbitákról azt beszéli, hogy „minden hagyományt, első sorban tehát a szunnát is elvetik“, holott épp ellenkezője áll. — Másrészt téved Lord Cromer is, midőn a vahnâbismust szûfi tarika-val veti össze: *Modern Egypt* II. 37. — A hős-tudós legújabb példája a marokkói események alkalmával szereplő Ma-el Aïnne „homme de guerre, mais surtout homme de science et écrivain distingué“ *Revue du Monde musul.* XIV. 5.

<sup>18</sup> Ibn Dsubejr: *Travels*<sup>2</sup> ed. Wright de Goeje 190. 13.

<sup>19</sup> Wetzstein: *Reisebericht über Hauran und die Trachonen* (Berlin 1860) 150. Azt a jelenséget, hogy a bid'a-szokások elleni küzdelmet, mihelyt egyszer a közgyakorlatban lábra kaptak, szinte szunnaelleni lázadásnak bélyegzik, a ritus különböző példáin bírálat tárgyává tette a szunnáért buzgólkodó maghribi Muhammed al-'Abdarí (megh. 737/1336. v. 1337.), *Madkhal al-sar' al-saríf* (Alexandria 1293.) I. 54. 15; 249. 6. alul; II. 75. 10. — A tunisi kormány 1903-ban a kádi és mufti sürgetésére megfosztotta hivatalától Muhammed Sâkir sejkhet, mert a *tauhi'd*-ről szóló előadásaiban a szentek cultusának elfajulásai ellen fordult, *Manâr* V. 838—871. és kk.

<sup>20</sup> V. ö. *Zeitschr. für Assyriol.* XXII. 337.

<sup>21</sup> Behâ Allâh leveleit kiadta V. Rosen (Pétervár, Akademia 1908.) I. 112. 2—5.

<sup>22</sup> Ibid. 19. 7; 94. 24.

<sup>23</sup> Journ. Roy. As. Soc. 1892. 326—335.

<sup>24</sup> Behâ Allâh levelei 71. 15; 82. 22; 84. alul. Kivált az egész 34. levél a Bajân hívei elleni polémia.

<sup>25</sup> Kiadta A. H. Toumansky (Mémoires de l'Académie imp. de St. Petersbourg 1899; VIII. series, vol. III. n<sup>o</sup> 6.).

<sup>26</sup> Behâ Allâh levelei 18. 21; 20. 14. és kk.; 94. alul, 93. 20.

<sup>27</sup> *Kitâb akdasz* 212. 276. 468. sz.

<sup>28</sup> Miss Ethel Rosenberg: Bahaïsme, its ethical and social teachings (Transactions of the third Internat. Congr. for the History of Religions. Oxford. 1908. I. 324).

<sup>29</sup> *Kitâb akdasz* Nr. 164. 385. sz.

<sup>30</sup> Behâ Allâh levelei 54. 21. és kk.

<sup>31</sup> *Kitâb akdasz* Nr. 145. 155. és kk.; 324. 179. 252. 371. 386.

<sup>32</sup> Miss E. Rosenberg l. c. 323.

<sup>33</sup> Hippolyte Dreyfuss: Mélanges-Hartwig Derembourg (Paris 1909.) 421.

<sup>34</sup> *Kitâb akdasz*, 284—292. sz.

<sup>35</sup> L. a tudósítást róla: Revue du Monde mus. IX. 339—341.

<sup>36</sup> Behâ és 'Abbász arczképe, valamint Behâ akkai síremlékének képe látható a következő egyébként Bâbî-ellenes könyvben: Zustände im heutigen Persien, wie sie das Reisebuch Ibrahim Bejs enthüllt, übersetzt von Walter Schulz (Leipzig 1903.); Szubhî Ezel képe E. G. Browne művében: The Târikhi Jadid or New History of . . . the Bâb (Cambridge 1893.).

<sup>37</sup> Könyvéről l. Traugott Mann: Oriental. Literaturzeitung 1909. 36. és kk.

<sup>38</sup> Une Institution Béhaïe: Le Machrequou'l-Azkâr d'Achqâbâd (Mélanges-Hartwig Derembourg 415. és kk.).

<sup>39</sup> The Muhamedan world of to-day cz. gyűjtőmunkában 129.

<sup>40</sup> A stuttgarter Neues Tagblatt 1910. nov. 7. számában „Der Islam in Stuttgart“ cz. cikkében jelentette, hogy

a behâismus Stuttgartban híveket szerzett. L. erről *Oriental. Literaturzeit.* 1911. c. 43. — E. G. Browne: *Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics* II. 299—308. összefoglalóan bemutatja a bâbismust és történetét; a Behâ'ijje nyugati híveitől származó irodalmat is összeállítja. Hozzáteendő: Hippolyte Dreyfuss: *Essai sur le Béhaïsme, son histoire, sa portée sociale.* Paris (Leroux) 1909; újabban Roemer: *Die Bâbî-Behâ'î* (Potsdam 1911, diss.).

<sup>41</sup> Miss Jean Masson az *American Review of Reviews* 1909. januári számában jelentést tesz róla, mennyire hódít a Behâ'ijje, melynek részére ő az „ultimate religion“ hivatását veszi igénybe. Amerikában való elterjedéséről l. még *Revue du Monde musul.* 1911. XIII. 183. és kk.

<sup>42</sup> V. ö. a kéziratbeli tractatust, melyet E. G. Browne: *Journ. Roy. As. Soc.* 1892. 701. említ.

<sup>43</sup> V. ö. Ibn Batûta: *Voyages* (ed. Paris) IV. 29.; 223. az ind tartományokról: „lakóik legnagyobb része hitetlen“, azaz pogányok (*kuffâr*) (muszlim) oltalom alatt (*(taht al-dzimma)*) tehát *ahl al-dzimma*, a minek máskülönben csak a dsizja-fizető zsidókat és keresztényeket nevezik. A XIV. században egy muszlim uralkodó Indiában a kínaiaknak dsizja ellenében megengedi, hogy az iszlám területén pagodát építsenek; Ibn Batûta IV. 2. De van rá példa, hogy már az iszlám régi korában bálványimádóktól is elfogadták a dsizját. Abû Juszuf: *Kitâb al-kharâds* 38. 6.

<sup>44</sup> Hinduismus és iszlám kölcsönös hatásáról 1908-ban Westcott M. C. egy előadást tett közzé, melyhez, fájdalom, nem férhettem. L. még *Revue du Monde musulman* 1910. 149.

<sup>45</sup> Pl. a kasztrendszer hatása, Kohler-nél: *Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft* 1891. X. 83. és kk. Az özvegyek második házasságának elítélése, *Muh. Stud.* II. 333.; utóbbit egyébként Indián kívüli területről, Dsordsân tartományból is jelentik, *Mukaddaszi* ed. de Goeje 370. 9. Ily jelenségekről v. ö. még John Campbell *Oman: The Mystics, Ascetics and Saints of India* (London 1905) 135—6. Ez a kölcsönhatás az ind muszlimok szépirodalmának is sajátosságos jelleget kölcsönöz. Urdu-költészetük, melyen a musz-



lim tudat nyomai vehetők észre, sokszor őszindiai vallásos ünnepekről és ind isteni személyekről szól.

<sup>46</sup> T. Bloch: ZDMG. LXII. 654. 2. j.

<sup>47</sup> C. Snouck Hurgronje: *De Atjehers* (2 kötet. Batavia és Leiden 1893—4), angolra fordította Sullivan A. W. S. (2 köt. Leiden 1906); ugyancsak tőle *Het Gayoland en zijne bewoners* (Batavia 1903). — R. J. Wilkinson: *Papers on Malay subjects. Life and Customs* (Kuala Lumpur 1908), v. ö. *Revue du Monde mus.* VII. 45. és kk. 94—5. 180—197.

<sup>48</sup> T. W. Arnold: *Survivals of Hinduisme among the Muhammadans of India* (Transactions of the third Internat. Congr. Hist. of Rel. I. 314. és kk.).

<sup>49</sup> E sokfelé ágazódó mozgalmak irodalmáról, kiterjedésük adatairól, eredményei statistikájáról l. Hubert Jansen: *Verbreitung des Islams* (Friedrichshagen 1897) 25—30.

<sup>50</sup> Erről a műről l. *Journ. Roy. As. Soc.* XIII. (1852) 310—372.: *Translation of the Takwiyat-ul-Iman* etc. [Ahmed-ről l. most a róla szóló cikket: *Enzyklopädie des Islam* I. 201b.]

<sup>51</sup> Oman 45. jegyzetben idézett műve 126.

<sup>52</sup> *Journ. Roy. As. Society* 1907. 325. 485. Grierson ibid. 501—503., v. ö. ibid. 1908. 248.

<sup>53</sup> Oman is l. c. Kabîr tanát az iszlám behatására vezeti vissza.

<sup>54</sup> Ugyanezt a felfogást képviseli Oman is l. c. 132. M. Bloomfield: *Religion of the Veda, the Ancient Religion in India* (American Lectures on the History of Religions, Ser. VII. 1906—7) 10. ezt a vallásos rendszert úgy jellemzi, mint „Mohammedanism fused with Hinduism in the hybrid religion of the Sikhs“; ez ellen fordul A. Berriedale Keith: *Journ. Roy. As. Soc.* 1908. 884. — V. ö. még *Revue du Monde mus.* IV. 681. és kk.: Antoine Cabaton: *Les Sikhs de l'Inde et le Sikhisme* és ugyanott IX. 361—411.: J. Vinson: *La Religion des Sikhs*.

<sup>55</sup> Macauliffe: *Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes* (Alger 1905) I. 137—63.

<sup>56</sup> Oman 45. jegyzetben idézett műve 133. l.

<sup>57</sup> *Enzyklopädie des Islam* I. 89<sup>b</sup> Azonban „a Libanon

vezezlői" (ibid. 38. sor) nem a drúzok, hanem muszlim askéták, kik a Libanonban megtelepedtek, J â k û t IV. 348. 1. Különösen a hegységnek *al-Lukkâm* (= Amanus, l. Lammens: Mo'ā-vija I. 15.) nevű része, Antiochia és Maszszîsza vidékén, nagy-hírű szentek tartózkodási helyéül magasztaltatik: Jâfi': *Raud al-rajâhîn* 49. 5.; 54. 14.; 156. 1.; Syriáról, mint a szentek és vezezlők földjéről, l. ZDMG. XXVIII. 295.

<sup>58</sup> T. Bloch: ZDMG. LXIII. 101. 22. és kk.

<sup>69</sup> Revue de l'Hist. des Rel. LI. 153. és kk.

<sup>60</sup> Utóbbi mozgalomról l. Vámbéry Ármin: Die Kulturbestrebungen der Tataren (Deutsche Rundschau 1907. XXXIII. 72—91.); a közoktatás kedvező haladásáról ezeken a vidékeken l. Molla Aminoff: Les Progrès de l'Instruction chez les Musulmans russes (Revue du Monde mus. IX. 247—263.; 295.).

<sup>61</sup> Kulíní: *Uşzûl al-Kâfi* 350.

<sup>63</sup> V. ö. M. Hartmann: Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, Jahrg. XI. Abt. II. 25. 7. és kk.

<sup>63</sup> Ennek a mozgalomnak és céljainak részletes rajzát egyik részesétől, még pedig ennek tulajdon szavaival, hozzáférhetővé tette M. Th. Houtsma a Revue du Monde mus. 1907. februári számában: „Le mouvement religieux des Ahmadiyya aux Indes anglaises“.

<sup>64</sup> V. ö. Kégl Sándor cikkét, Történeti Szemle I. 220. és kk.

<sup>65</sup> E helyütt meg kellene emlékeznünk a Tsaiherinje szektamozgalomról, mely a XIX. század hatvanas éveiben a mohammedánoknak kínai (Kanszu-beli) lázadásával kapcsolatban Ma-hua-long prophéta föllépte folytán megindult és máig folytatódik. Ámde a tudósítások, melyek ezen kínai-muszlim szekta (Szin-kiao, azaz új vallás, melylyel szemben áll a Lao-kiao, azaz régi vallás) előzményeiről, lényegéről, irányzatáról máig rendelkezésünkre állanak, egyelőre sokkal bizonytalanabbak, semhogy tanácsos volna róla összefoglaló rajzot megkoczkáztatni. Legutóbb a franczia Mission d'Ollone expedíciója irányította figyelmét ezekre a jelenségekre, de a szekták megkülönböztető sajátságaira nézve nem jutott biztos eredményre. L. Recherches sur les Musulmans chinois (Paris

1911) 440. V. ö. még Charles Eudes Bonin, Les Mahométans de Kansou et leur dernière révolte (scil. 1895/6-ban) *Revue du Monde musul.* X. (1910) 211—233. — Régebbi vallásos mozgalmakról a kínai iszlámban v. ö. J. J. de Groot: *Over de Wahabiëtenbeweging in Kansoeih 1781—1789* (Verslagen en Mededeelingen, Akad. d. Wetensch., Amsterdam 1903., Letterkunde IV. Reeks 130—3.).

<sup>66</sup> Ily kísérletképen a következő tény méltó említésre. A XIV. században Fârsz tartomány kormányza a sí'át hivatalos vallásul akarta elrendelni. Csak Medsd al-dîn Abû Ibrâhîm al-Bâlî (megh. 756/1355, Sîrázban, 94 éves korában), sîrázi kâdî al-kudât makacs ellenzése birta ezt a szándékot megghiúsítani. Ezért kemény megpróbáltatásokat kellett állania. Már 15 éves korában ez a Medsd al-dîn főkádinnak neveztetett ki; midőn nemsokára megfosztották méltóságától, Bajdâvî, a híres koránmagyarázó és dogmatikus lett utódja; hat hónap múlva újra visszafoglalta hivatalát, de csakhamar megint át kellett azt engednie Bajdâvî-nak. Ennek újra le kellett lépnie s ekkor Medsd al-dîn megtartotta a méltóságát élete végéig (Szubkî *Tabakât al-Sâfi'ijja* VI. 83., a hol az az adat, hogy hivatalát 75 évig viselte, alighanem íráshiba).

<sup>67</sup> V. ö. róla *Masrik* XI. 275., hol 1170/1756 van halála évéül megadva; Szuvejdinek itt érintett művéről nem történik említés.

<sup>68</sup> *Kitâb al-hudsads al-kat'ijja li-ttifâk al-firak al-iszlâmiyya* (Kairo, Khândsî 1323).

<sup>69</sup> *Revue du Monde musul.* I. 116.; v. ö. II. 389.

<sup>70</sup> *Ibid.* I. 160.; v. ö. II. 534. L. Nedsef, Kerbelâ és Szamaver ulemâinak proclamatióját az iszlám három államának politikai összetartásáról, *ibid.* XIII. (1911) 385. és kk.; az öt ritus (a négy szunnita madzhab és a dsa'farisí'a) olyan, mint egy kéz öt ujja. V. ö. a sí'ita tekintélyek felhívását is, *ibid.* XIV. (1911) 161.

<sup>71</sup> *Ibid.* IX. 311. (1909 okt.)



## NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ.

Zárójelben a szám a jegyzetre mutat.

### A

- Abâditák l. Ibâditák.  
 Ábrahám 252, 369 (91).  
 Ábrahám vallása 10, 11.  
 Abu-l-'Alâ al-Ma'arrî 169.  
 Abû 'Âmir al-Kurasî 111.  
 Abû 'Amr ibn al-'Alâ 343 (35).  
 Abu-l-'Atâhija 169.  
 Abû Bekr khalifa 81, 145, 199, 249, 250, 369 (91).  
 Abû Bekr b. al-'Arabî 354 (139).  
 Abû Berza „társ“ 340 (21).  
 Abu-l-Dardâ 340 (13).  
 Abû Dâvûd, hadîth-gyűjtemény szerzője 43.  
 Abû Dsa'far al-Bâkir sí'ita imám 235.  
 Abû Dsandal 68.  
 Abû Dzarr 22, 46, 147.  
 Abû Dzu'ejb 361 (28).  
 Abuhamet l. Ghazâlî.  
 Abû Hurejra 23, 153, 348 (76).  
 Abû Hanifa, madzhab-imâm 55, 56, iskolája 60, 74, neki tulajdonított művek 376 (110).  
 Abu-l-'Arab, fanatikus 319 (5).  
 Abû Idrisz 154.  
 Abû Iszrâ'il 149, 155, 343 (36).  
 Abû Jûszuf 75.  
 Abû Lahab 204.  
 Abû Manszûr Kutb al-dîn al-amîr 71.  
 Abû Mûsza al-Murdâr 124.  
 Abû Ruhm al-Ghifâri 310 (6).  
 Abû Sza'id al Bakkâl 44.  
 Abû Sza'id abu-l-Khejr mystikus 181.  
 Abû Sza'id ibu al-'Arabî mystikus 350 (99).  
 Abû Sza'id Kharrâz 184.  
 Abû Tâlib 216.  
 Abû Tâlib al-Mekkî 355 (140).  
 Ádám 19, 91, 96, 129, 132, 216, 252, 256, 367 (79).  
 Adams, Rev. Isaac, a perzsa bábismusról 292.  
 Adi Granth 298.  
 Adonis vére 260.  
 'Adsam, nem arab 143.  
 Adalla, Isten „tévedni enged“, nem „téveszt meg“ 92 és kk.  
 Âdzân 238.

Agáda Muhammed hirdetései-  
ben 7.

a hadíth-ban 44, 96.

muhammedán agáda 44.

L. még Midrás és Talmud.

Agha Khân 258, 259, 303, 383  
(163, 164).

Ahl al-dzimma, oltalom alatt  
állók 38, 294, 389 (43).

Ahl al-Kibla, igazhitűek 85,  
192, 195.

Ahl al-szalât (term. techn.) 192.

Ahl al-tauhíd (term. techn.) 262.

Ahbâr, zsidó írástudók 11.

Ahmed Barêli-ből, Szajjid 296  
és kk.

Ahmed Khân Bahâdur, Sir  
Szejjid 303.

Ahmed b. al-Kajjâl 382 (149).

Ahmed b. Hanbal, madzhab-  
imâm 56, 119, 127, 129, 131,  
272 és kk., 322 (11), 323  
(26).

Ahmedijja, ind szekta 304.

Akbar 299 és kk.

Âkhira l. Túlvilág.

Akhbarijûn, sí'ita irány 379.  
(124).

ἀκτῆμοσύνη 160.

Alamizsna l. Zakât.

Alfârâbî 314 (21).

Algazel l. Ghazâlî.

Aligarh-ban, muszlim főiskola  
303.

Alkotmány 270, 271, 373 (100).

Allegorikus koránmagyarázat  
166 és kk., 254, 258, 285.

L. még Ta'vîl.

All India Moslem League 259.

Amalrikánok 176.

IV. Amenophis pharao 301.

Amír 'Alî, Szejjid 303.

Amír al-mu'minîn 207.

Ammianus Marcellinus 239.

ἀνασχοντία 178.

Anthropomorphismusok 110 és  
kk., 337.

As'arî szószerint veszi azo-  
kat 128, 129,

az As'ariták iskolája ratio-  
nalistikusan értelmezi 129  
és kk.,

a hagyományban 131 és kk.,  
a sí'tismusban 237, 242.

Apokryphák, hatásuk Muham-  
med eschatológiájára 7.

az iszlámra 15,

a hadíth-ban 44.

Aristoteles, Aristotelismus 101,  
105, 141, 148.

Arnold T. W. Indo-muszlim  
synkretismusról 296.

Árnyéktalanság 217., 222, 362  
(49).

Árúbiztosítás 386 (12).

al-As'arî, Abu-l-Haszan 114 és  
kk., 125 és kk., 195.

al-As'arî, Abû Mûszâ, társ 346  
(58).

As'ariták 129 és kk., 271, 276.

al-Aszlah (term. techn.) a cél-  
szerű 107.

al-Aszma'î 184.

Aszaszinok 255, 258. 259.

Atomisták 136.

Âtman (ind) a szûtismusban  
171, 349 (87), 353 (129).

Attributumok l. Isten.

- al-Auzâ'î 354 (132).  
 Avatar (ind.) 295, 304.  
 Avicenna 181, 188, 363 (56).  
 al-Azhar, mecset-főiskola 46.  
 'Abbâsz, az 'abbâszidák őse 209.  
 'Abbâsz Efendi, Behâ Allâh fia és utódja 291 és kk.  
 'Abbâszidák 50 és kk., 169, 209, 308, egyházpolitikai jellegük 51 és kk., küzdelmük az 'alida propaganda ellen 209 és kk., a prophéta örökösei 362 (46).  
 'Abd al-'Aziz, marokkói szultán 386 (12).  
 'Abd al-Behâ l. 'Abbâsz Efendi.  
 'Abdalkâdir, algériai szabadsághős és theologus 278.  
 'Abdalkâdir Dsilânî 183.  
 'Abd al-Kâhir al-Baghdâdî 174.  
 'Abdallâh, Muhammed atyja 216.  
 'Abdallâh b. 'Abbâsz 41.  
 'Abdallâh b. Abî Szarh 145.  
 'Abdallâh b. 'Amr b. al-'Âszî 148.  
 'Abdallâh b. Dsa'far 348 (76).  
 'Abdallâh b. Masz'ûd 64, 344 (46).  
 'Abdallâh b. al-Mubârak 355 (140).  
 'Abdallâh b. 'Omar 23, 312 (21), 340 (16), (21).  
 'Abdallâh b. Subrâma 65.  
 'Abdallâh b. Szabâ 227, 242, 333 (20), 366 (79).  
 'Abdalmalik khalfâ 100, 162, 331 (3), 334 (32).  
 'Abdalmu'mîn, az almohad birodalom megalapítója 278.  
 'Abdalahîm b. 'Alî türelmesége 318 (5).  
 'Abdalahmân b. al-Aszvad 155.  
 'Âbid, többesszám 'ubbâd, askéta 155, 335 (39), 331 (3), 335 (39), 343 (35).  
 'Adl 106 és kk., 236, 374 (104), (105).  
 'Adlijja 235.  
 'Âjisa 69.  
 'Akâ'id, hittételek 376 (110).  
 'Akkâf b. Vadâ al-Hilâlî 149.  
 'Akl 104, 125, 129, 136, 183.  
 'Akl a szûfismusban 183.  
 'Âlamûn, egyetemesség 31.  
 'Alî 41, 86, 98, 153, 154, 199 és kk., 369 (91), állítólag askéta 343 (39), állítólag vallástudós 278, állítólagos mystikus művei 365 (72), állítólag a mu'tazila megalapítója 235, a szûfismusban 167 és kk., a szunniták tisztelik, a sí'iták fölmagasztalják 206 és kk., a sí'iták Muhammed fölé emelik 217 és kk, 363 (53), Áronnal összehasonlítva 363 (53), Jézussal összehasonlítva 366 (79).  
 istenítve 217, 260, az arabok istene 260, a dörgés istene 260, a hold istene 261, az isteni triasban 262.



'Alí Muhammed, Szejjid bibliai  
bizonyítékai Muhammedről  
360 (24).

'Ali al-Murtadâ, 'Alam al-hudâ  
374 (106).

'Alida mozgalmak 82 és kk.

'Alî-ilâhî szekta 217.

'Ali Vefâ 366 (79).

al-'Allâmî, Abulfadl 300.

'Amal (term. techn.) vallás  
külső gyakorlása 87.

'Amr b. Sza'id 100.

'Amr b. 'Ubejd 103.

'Arûsz, mu'eddzin 376 (109).

'Âsûra böjtnap 15,  
a kerbelâi gyász évfordulója  
211, 240.

al-'Aszkarî, Abû Muhammed  
225, 226.

## B

Bâbismus 282 és kk.

Babona 73, 216, 329, 375 (108).

Badsah Huszain A. F. 211, 222,  
366 (74).

Baghrâds, turk nép 260.

Bajân, a babismus vallásos  
alapkönyve 285. és kk., 291.

al-Bajdâvî 392 (66).

Bajjânijja-szekta 218.

Bakâ (term. techn.) 184.

al-Bâlî, Medsd al-dîn Abû Ib-  
râhîm, 392 (66).

Balkafa (term. techn.) 110, 129.

Bankok 386 (12).

Barâ'a-eskû, 213, 361 (40).

Barhebraeus 327 (57).

Barlaam és Joaszaf 168.

al-Baszâszîrî, lázadó, 375 (109).

Bâtin, belső értelem, ellentéte  
Zâhir 255, 256, 347 (74).

Behâ-Allâh 286 és kk.

Behâ'ijje 291 és kk.

Stuttgartban 388, 389 (40).

Bektâsi 168, 176, 257, 382  
(155).

Bhikshu (ind.) 173.

Biblia állítólagos hirdetései  
Muhammedről 11, 16, l. Ó- és  
Új-Testamentum.

Bid'a 173, 266 és kk. 340,  
(21).

Bihafrîd 228.

Bilauhar va-Budaszif 168.

Bisr b. al-Mu'tamir 104.

Biszmillâh 238.

al-Bisz tâmî, abû Jezîd 353  
(125).

Biztosítás 270.

Borélvezet 68 és kk. 382 (150).

Böjt 9, 15, 23, 60, 61, 149,  
150, 158, 186, 255, 345 (46).

Browne, Edward G., uj-plato-  
nikus elemekről a szûfis-  
musban 168.

a sí'íták türelmetlenségéről  
245 és kk.

kiadott hymnusokat Behâh-  
Allâhról 286.

Buddha 168.

legendájának hatása a szû-  
fismusra 169 és kk.

Bûjidák 240.

al-Bukhârî, a kánoni hadith  
gyűjtemény szerzője 43,  
121, 241.

a sí'ítáknál 241.

## C

- Caetani Leone, Annali dell'  
Islam 25, 145, 315 (30).  
borélvezetről 327 (61).  
az arabok vakbuzgóságáról  
319 (3).  
Carra de Vaux, a szabad aka-  
ratról a Koránban 334 (29).  
a sí'iták szabadelvűségéről  
243.  
Casuistika 73 és kk. 187 és kk.  
Causalitas 138, 338 (86).  
Clemens Alexandrinus, 16,  
176.  
Cliford Barney, Miss Laura  
291.  
Consensus l. Idsmâ'.  
Csalhatatlanság, Muhammedé  
219 és kk.  
az imámoké 207, 219 és kk.  
Csoda 139.

## D

- Dâ'î, sí'ita missiofő 209.  
Daddsâl, antimesziás, 359 (10).  
Dâ'ire vâle 371 (93).  
al-Damîrî 74, 329.  
Dániel könyve a Behâismus  
céljára értelmezve 293, 368  
(89).  
Dâr al-harb, ellenséges föld,  
124 és kk.  
Dervisek 176 és kk.  
Determinismus l. Dsabr, Kadar,  
Szabadakarát.  
Dhyânâ (ind) elmélkedés 172.  
Dîn vallás, 11, 265, 332 (5).  
Disparitas cultus 198.

- Dogmák 77 és kk.  
a sí'itismushban 234.  
Dohányélvezet, bid'a, 280.  
Doketismus 227.  
Dositheos 228.  
Dreyfuss Hippolyte, a Behâ'ij-  
jéről 292.  
Druzok 255, 258, 391 (57).  
Dunja, ellentéte âkhira, 142 és  
kk., 146, 152.  
al-fîrâr min al-dunjâ, világ-  
kerülés 156.  
Dsabr 96 és kk. 237.  
Dsa'far al-szâdik 212, 213, 249,  
251.  
Dsa'fari, ritus = sí'itismus  
307, 392 (70).  
Dsafir, esoterikus mű 365 (72).  
Dsâhilijsa, iszlâm ellentéte 15.  
Dsâhiz 18, 104, 137, 169, 329.  
Dsahmijja szekta 357 (153).  
Dsâ'ir, bitorló, 360 (28).  
Dsam' (term. techn.) concen-  
tratio 164, 351 (99).  
Dsâmi'a, esoterikus irat, 365  
(72).  
Dselâl al-dîn Rûmî 163 és kk.,  
171, 178, 180, 181, 182, 256.  
Dsemâl al-dîn, seikh al-iszlâm  
321 (11).  
Dsihâd, vallásháború 45, 125,  
150, 156, 296, 305.  
Dsingizkhân 228.  
Dsinnek 316 (33 34).  
házasság dsinnekkal 73, 74,  
328, 329.  
Dszija, türelmi adó 39, 989 (43).  
Dsûd, bőkezűség 19.  
Dsunejd 71, 185.

Dsurejds 149.  
 Dzabâ'ih ahl al-kitâb  
 (term. techn.) 381 és kk.  
 Dzammijja, sí'ita szekta 218.  
 Dzikr, 159, 165, 173, 280.  
 Dzikri, szekta 371 (93).  
 Dzû-l-rumma 70.

**E**

Egynejtűségre való törekvés  
 a behâ'ijje-ben 289.  
 El'ázâr b. 'Azarjâ 324 (31).  
 Elija Manszûr 228.  
 Emanatio tana l. Neoplatonismus.  
 Epiphanes, Karpokrates fia 351 (103).  
 Eschatologia, az iszlámé 6 és kk. 112 és kk.  
 mythologiai elemek 105.  
 Euting, Julius, a vahhâbismus-ról 279.  
 Életbiztosítás 386 (12).  
 Értelem l. 'Akl.  
 Érzület l. Nijja.  
 Étkezési törvények 16, 61, 64, 66.

**F**

Fadl-Allâh, Astarâbâdból, 257.  
 Failaszuf (philosophus) szabadgondolkodó 292.  
 Fakhr al-din al Râzî 74, 353 (125).  
 Fakîr 160.  
 Fanâ (al-aszghar) „a (kis) kimúlás“ 171, 184, 349 (87), 351 (99).

Farâ'idijja, szekta Indiában 297.  
 Farmaszûn (franc-maçon) 292.  
 Fâszik, bűnös 194.  
 Fátyolozás 284.  
 Fâtiha, első szûra 60.  
 Fâtima 199, 206, 207.  
 Fâtimidák 362 (46).  
 Fâtimida állam 255.  
 Fetvâ, döntés 19, 55, 268, 269, 270, 371 (95).  
 Fikh, törvénytudomány 50 és kk., 188 és kk., 191.  
 al-Firka al nâdsija 197.  
 Fiszk, bűn 66.  
 France, Anatole, vallásalapítók-ról 34.  
 Friedländer Isr., a sí'áról 363 és kk.  
 Frigyes (II. hohenstaufi)  
 „szicíliai kérdései“ 166.  
 Fukahâ, törvénytudók 53 és kk.  
 Furû' (term. techn.) 237.

**G**

Garbe, R., Akbarról 299.  
 Gnosticizmus, hatása Muhammedre 15, 16  
 a szûfismusban 176.  
 a sí'ita mythológiában 261.  
 az iszmâ'ilijjában 257.  
 a bâbismusban 282 és kk.  
 Gomperz Th. 138, 238.  
 Grierson, hindu-muszlim szinkretizmusról 298.  
 Grimme, Hubert, a szabad akaratról a Koránban 94.  
 délarabiai behatásokról 310 (3).



Ghadar, hitszegés 30.  
 Ghajr-Mahdí, szekta 371 (93).  
 al-Ghazâlî 187 és kk., 258,  
 277, 282, 335 (45), 353 (125),  
 354 (139), 355 (140, 143),  
 383 (156).  
 Isten követéséről 314 (21)  
 támadja a fikh-et 189 és kk.  
 tanítja a türelmességet 192  
 és kk.  
 támadja a ta'limijját 258.  
 Ghulâm Ahmed, Kâdhiânból  
 az Ahmedijja alapítója 304  
 és kk.  
 Ghulât, túlzók 218, 283.  
 Ghuszn a'zaml. 'Abbâsz Efendi,  
 302.

## H, H

Hagyomány l. Hadîth.  
 Hammer-Purgstall „az arab  
 Énekek énekéről“ 164.  
 Haridâsza 300.  
 Harnack Adolf, 4.  
 Hartmann, Martin, Mahdí-moz-  
 galmakról a mai Török-  
 országban 231.  
 Hârûn, Áron 363 (53).  
 könyve 360 (24).  
 Hârûn al-rasîd 75.  
 Házasság 284, 289.  
 al-Herevî, Abû Iszmâ'îl 183.  
 Hermetikuskok, gnostikus  
 szekta 176.  
 Hetesek l. Iszmâ'îliták.  
 Hidsra 10.  
 Hisâm khalifa 369 (91).  
 Hisâm al-Fûtî 124.  
 Hit, hitvallás és cselekedet 88,  
 gyarapodása és fogyása 88.  
 Hívek l. Ikhvân al-szafâ.  
 al-Hudzâlî, Abû Ma'mar 356  
 (148).  
 Haddsâds b. Jûszuf 81, 330  
 (3), 334 (33).  
 Hadîth 41 és kk. 148, 160,  
 161, 266 és kk.  
 hitelességét a Mu'tazila ki-  
 csinyli 105.  
 az askésisről 146 és kk.  
 a Mahdîről 231.  
 a sí'íták elismerik és fej-  
 lesztik 241 és kk.  
 az Ahmedijjánál 305.  
 Hâfiz 164, 181.  
 Hakîka (term. techn.) igazság  
 179, 185.  
 Hâkim khalifa magát Isten in-  
 carnatiójának mondja 255.  
 drúzok várják a visszatérését  
 255, 258  
 a szunnismust visszaállítja  
 376 (109).  
 Hâkim b. Hizâm 145.  
 Halâl (term. techn.) megenge-  
 dett 65, 327 (62).  
 Halîm, szelid (Isten) 27.  
 Hallâds 164, 185.  
 Hanbaliták 56.  
 szószerint magyarázzák az  
 anthropomorphismust és  
 anthropopáthiát 110, 112,  
 276.  
 fanatikusok 193.  
 bid'a-ellenzők 276 és kk.  
 Hanefiták 197.  
 Hanfas 55.

- Harâm (term. techn.) tilos 61.  
 Harfûs, emîr család 246.  
 Haszan (term. techn.) szép 109, 308.  
 Haszan b. 'Alî 207.  
     mythologizálva 260.  
 Haszan al-'Aszkarî 232.  
 Haszan al-Baszrî 74, 206.  
 Haszan b. 'Adî l. Tâds 'al-arifin 228.  
 Havârî, apostol 144.  
 Hudzejfa b. al-Jamân, társ, 348 (76).  
 Hurûfî-szekta 256, 257, 368 (90).  
 Huszejn b. 'Alî 84, 207, 208, 222, 250, 308, 369 (91).  
     sírja elpusztítva 209.  
     halála fölötti gyász 211.  
     emberfölöttisége 222.  
     mythologizálva 260.
- I**
- Ibâditák 205, 359 (17).  
 Ibn 'Abbâsz 44, 239, 378 (116).  
 Ibn 'Abd al-Vahhâb, Muham-med, 279 és kk.  
 Ibn 'Arabi 181, 182, 183.  
 Ibn Bâbûja l. al-Kummî.  
 Ibn al-Hanafijja 208, 209, 225, 227.  
     világias gondolkodása 153.  
     visszatérését remélik 153.  
 Ibn Hazm, Abû Muhammed 'Alî 217.  
 Ibn Mâdsa, hadith-gyűjtemény szerzője 43, 342 (27).  
 Ibn Masz'ûd 70.  
 Ibn Szab'in 166.
- Ibn Sza'd, Életrajzok 152 és kk.  
 Ibn Szîrîn 332 (17).  
 Ibn Tejmijsa, Takî al-dîn 111, 277 és kk. 336 (52), 352 (112, 114), 353 (125), 357 (153).  
 Ibrâhim al-Nakha'î 65, 356 (149).  
 Ibrâhîm b. Edhem 170 és kk.  
 Ideiglenes házasság l. Mut'a.  
 Idriszidák 250.  
 Idsmâ', consensus ecclesiae 57 és kk. 129, 191, 192, 193 198, 258, 276.  
     a sí'itismusban 224, 225.  
     a szunna kriteriuma a sí'ával, szemben 224 és kk.  
     még a bid'a-t is szentesíti 267 és kk., 280 és kk.  
 Idsrâ. al-'âdat (természet szo-kása) 138 és kk.  
 Ihjâ 'ulûm al-dîn (vallástudo-mány fölélesztése) 190.  
 Ikhlâsz (szív tisztasága) 21.  
 Ikhvân al-szafâ 252, 369 (90).  
 Ikâma (term. techn.) 238.  
 Ikrima 44.  
 Illés prophéta 227.  
 Ima 9, 15, 23, 185.  
 Imâm, tanító 54.  
     liturgiai előljáró 84.  
     sí'iták feje 206, 27.  
     a sí'itismusban fölmagasz-talva 213 és kk. 215. és kk.  
     csalhatatlansága 219 és kk.  
     Imâm Mahdî l. Mahdî.  
 Imâmiták vagy „Tizenkette-sek“ 226, 249, 380 (134).  
 Ind behatás az iszlâmban 44, 168 és kk., 294 és kk., 351 (102), 353 (129).

Iszlâm, odaadás, függés 2,  
89 és kk.  
receptív, eklektikus jellege  
3, 4, 14, 44.  
értékelése, erkölcsi tartalma  
17 és kk.  
árnyoldalai 24 és kk.  
istenképzet elhomályosítása  
28 és kk.  
a harcز vallása 28  
világvallásként indul 31, 287  
és kk.  
Muhammednél még befeje-  
zetlen 32, 33, 35.  
megkülönböztet írott és  
szóbelileg hagyományo-  
zott törvényt 41.  
fölfeszi a jogászokodás és  
casuistika jellegét 73 és  
kk.  
dogmatikai fejlődése 77 és  
kk.  
magában egyesít közjogot,  
hitelveket és életrendet  
234.  
fejlődésre képes 272, 302  
és kk.  
hatása a hinduizmusra 297  
és kk.  
Ismâ'il Delhiből, Maulaví 297.  
Ismâ'il b. Dsa'far, imám,  
249, 251.  
Ismâ'ilíták, szekta 249, 251  
és kk., 282 és kk. 301, 357  
(153), 383 (156).  
Isztidlâl, bizonyítás, 183.  
Isztihlák (term. techn.) 171.  
Isten irgalma és szeretete 28, 45.  
egysége l. tauhîd

igazságossága 89, l. 'adl.  
attributumai 113 és kk., 183.  
beszéde 117, 120.  
útja 146, 147.  
Istenképzet, mythologiailag  
elhomályosítva 29.  
Istenszeretetet l. Mahabba.  
Istentisztelet l. Ima  
Isten utánzása 313, 314.  
'Id al-ghadîr, sí'ita ünnep 240.  
Irâk  
a casuistika hazája 74.  
az askésist műveli 155.  
a sí'ita zarândoklások czél-  
pontja 240.  
Ivad (term. techn.) kárpótlás  
109.

## J

Jacob G. a Bektâsî-szerzetről  
168.  
Jahjâ Sza'id türelmessége  
324 (31).  
Jahjâ b. Âktham kádi 327  
(67).  
Jahjâ b. Ma'in 329 (86).  
Jahjâ b. Zakarijja, Keresztelő  
János  
büntelensége 219, 220.  
Jahjâ b. Zejd, imám, 249, 260.  
Jathrib l. Medina.  
Jehûdâ ha-nâszî 44.  
Jezîd b. Mu'âvija 332 (5).  
Jordan, Rev. F. M., a behâ'is-  
musról 292.  
Jótekonyság l. Zakât.  
Józsua b. Lévi 49.  
Júnusz, maronita emír 320 (5).



**K, Ḳ**

Ka'ba 5, 15, 82, 180, 181.

Kabir, a Râmananda-iskola apostola 298.

Kâfir, tagadó, hitetlen 87, 103, 192 és kk. 198, 356 (148, 149), 376 (110).

Kalâm 101, 191.

a szûfismus visszautasítja 183.

Ghazâlî ítélete róla 188 és kk.

Kalâmijja, felekezeti párt 379 (124).

Kamatszedés 270, 386 (12).

Kávéeélvezet, bid'a 280.

Kazâni szunnita-sí'ita congressus 308.

Kejd, csel, Istenről alkalmazva 28, 315 (27).

Kégl Sándor 346 (60), 391 (64).

Kerbelâ, csata 83, 207.

a sí'iták gyásznapja 211.

sí'ita szentély 270.

Keresztény elemek 9, 15, 230, 252, 283, 311 (10), 366 (79), 370 (93).

hatás a kadiritákra 96.

hatás az askésisre 156 és kk., 161 és kk.

nyomai a noszajri szektában 261, 262.

szerzetesség szabályai viszonyban a szûfismussal 345 (51).

Keresztények iránti magatartás 11, 37, 319 (4), 320 (5), (9), 380 (135), 382 (145).

szunniták türelmesebbek irántuk mint a sí'iták 247 és kk.

ételeik használata 247.

közzadóból őket is támogatják 248, 249.

ker. nőkkel való házasság 247.

Kereszténység elleni polémia 155 és kk.

Kern Fr., a madzâhibról 326 (48).

Kétkedés, tudás feltétele 104.

Kitâb akdasz, a Behâ'ijje szent irata 287.

Korân 8, 12 és kk.

jelentősége az iszlâmban 33. zavaros szerkesztése 316 (26).

dogmatikai ellenmondásai 77 és kk.

a szabad akaratról 88 és kk. retorikai páratlansága 105, 316 (26).

öröktől fogva való-e vagy teremtvé van-e? 118 és kk. askésisről 158.

Isten iránti szeretetről 165. allegorikus értelmezése a szûfismusban 166.

az iszmâ'ilijjában 254.

Khâridsiták és mu'taziliták kétkednek integritásában 204.

a nuszajri szektában hátra szorul 261.

magyarázat 63.

recitatio 340 (16).

Könyörületesség 45.

Könyvnyomtatás 269.

Kötelességek, muszlimé 15.

Krauss Sám. 322 (17).

Kremer, Alfred v., a syr kereszténység hatásáról a kadaritákra 96.

ind hatásról Abu-l-'Alâ al Ma'arri-ra 169.

ind hatásról a szûfismusra 173.

Kuenen Abr., az iszlám merevségéről 272.

Kufr, tagadás, hitetlenség 87, 356 (149).

Kynismus a dervis szervezetben 177 és kk.

Khabbâb 144.

Khalaf b. Hisâm 70.

Khâlid b. Szinân 5.

Khalifátusról való szunnita fel fogás 199 és kk., 215 és kk.

Khalk al-af'âl (term. techn.) 96.

Khamr, bor 69.

Khâridsiták 86, 201 és kk., 212, 214, 358 (6), 359 (10).

Kharrâz, Abû Sza'îd 184.

al-Khâszsza, élite, ellentétben al-'âmma-val, úgy nevezik magukat a sí'iták 242.

Khavâmisz, „ötösek“, khâridsiták 204.

Khidher 310 (2).

Khinai iszlám 391 (65).

Khirka, szûfi-ruha 173, 350 (91).

Khodsa, az iszma'ilijahívei 258.

Kabîh, (term. techn.) rút 109.

Kadar, Kadariták 96 és kk., 102.

al-Kâdî al-fâdil 319 (5).

Kâ'im al-zamân 233, 286.

Kajjûm, Behâ Allâh epithetoma 286.

Kanbar 210.

Kâszim b. 'Abbász 217.

al-Kettânî 178.

Kibla, imairány 20, 196, 280. a behâ'ijjében 289.

al-Kulûb, a szívek, a jámborság székhelyei 175, 179, 190, 195, 351 (99).

al-Kummî, Abû Dsa'far Muhammed Ibn Bâbûja 362 (98).

Kunût, ima 238.

al-Kurasî, Abû 'Âmir 111.

Kurrâ, koránrecitálók, áhitatoskodók 70, 82, 142, 342 (30, 35).

Kurrat al-'ajn 285.

al-Kusejri, 'Abd al-Karîm b. Havâzin 182, 185 és kk.

Kutb al-dîn al-amir, Abû Manszûr 71.

## L

Lelkiismeret kifejezésére az iszlám nyelveinek nincs szavuk 18, 19.

Lammens H. tagadja Muhammed egyetemes céljait 315 (31).

Mu'avijáról és az Omajjádokról 82.

Loisy, a vallások relativ értékéről 17.

Lutf, kegy 220.

Lutf vâdsib (term. techn.) 107, 236.

## M

Macauliffe M. A. a szikhvalásról 298.

Madsûsz, mágus, parszi 16, 98.

- Madzâhib (sing. madzhab), ritusok 54 és kk., 189, 307.  
nem szekták 54, 197.  
eltéréseik 189.
- Mahdavi szekta 371 (92).
- Mahdí khalífa 71, 75, 209.  
üldözi a sí'itákat 209, 210.
- Mahdí 84.  
a sí'itismusban 153, 154, 217, 226.  
az orthodox szunnában 229 és kk.  
a Mahdí-várás keletkezése 230.  
az iszmâ'ílijában 253.  
a bâbismusban 282 és kk.  
az ahmedijjában 304. és kk.  
érintkezés a rejtőző Mahdíval 372 (98), 373 (99).  
a Mahdí-várás a mai Perzsiában 233.  
a szó értelme 369 (91).
- Mahdí-mozgalmak 231, 369 (91), 370 (93).
- Ma-hua-long 391 (65).
- Mahabba, mystikus szeretet Isten iránt 164 és kk., 179, 189, 347 (72).
- Mahmûd al-Ghaznavî 294.
- Mahv (term. techn.) 171.
- Maimûnî 319 (5), 336 (48).
- Makr Allâh, Isten ármánya 29, 315 (27).
- Makâtil, (sí'ita) martyrologiák 361 (32).
- Makrûh (term. techn.) helytelen 61.
- Malâmatijja, a dervisség egy módja 177 és k.
- Malâmî, török szerzet 352 (107).
- Mâlik b. Anasz codificator 43, 131.  
mint madzhab-imâm 56, 197, 268.
- Mâlik b. Dînâr 161.
- Ma'mûn khalífa 119, 377 (114).
- Manikhaeusok l. Zindik.
- Manzar v. mazhar, Isten megnyilatkozása, a bâbismusban 286.
- al-Manszûr khalífa 103.
- Marabut 217.
- Marcioniták l. Gnosticismus.
- Margoliouth D. S. az Uj-Testamentum befolyásáról a legrégibb askéta irodalomra 157.
- Maszhaf Fâtima, esoterikus irat 365 (72).
- Maszlaha (term. techn.) közjó 268.
- Ma'szûm (term. techn.) csalhatatlan 325 (39).
- al-Mâturidî, Abû Manszûr 114 és kk., 125.
- Mau'ûd 306.
- Maulid al-nabî, a prophéta születése napja 267.
- Murdâr, Abû Mûszâ 124.
- Medína 8 és kk., 22, 35, 36, 79.
- Mekhassebhé kiszszîn (héber) 229.
- Mekka 8, 9, 35, 265.  
Muhammed fellépte előtt 5, 6.  
meghódol Muhammednek 10.
- Merrill, Selah, a sí'ita türelmetlenségről 246.
- Mervân I. 331 (3).
- Mesreb, Sejkh, dervis 178.



- Metâvile 246, 380 (134, 135).  
 Mérleg, az eschatológiában 105.  
 Miatyánk, a hadithban 44.  
 Mi'dad b. Jezid 155.  
 Midras 313, 314 (24), 324 (31), 337 (64), 1. még Agada és Talmud.  
 Miban, (sí'ita) megpróbáltatások 210, 211, 361 (29).  
 Millat al-bajân, ó-bábismus 287.  
 Millat al-furkân, korántisztelők 287.  
 Minarettorony, bid'a, 280.  
 Minbar, szószerk 290.  
 Miramolin, Miramomelin, Miramomelli 207.  
 Mirza Szejjid Khan, perzsa külügyminiszter 245.  
 Mollâh, az 'ulemâ Perzsiában 270, 283, 284.  
 Morier, a Hadszi Baba szerzője 244.  
 Motylinski 203.  
 Mózes 180, 215.  
   a világintellectus emanatiója 252.  
   Bâb személyében újra megjelent 283.  
 Mu'âdz b. Dsebel 37, 343 (39).  
 Mu'ammar b. 'Abbâd 123.  
 Mu'avija 147, 200.  
 Muftadi' (term. techn.) újíto 267.  
 Mudsaddid, felújíto 191.  
 Mudstahid (term. techn.) önállóan döntő tekintély 271, 301.  
 Mughîrijja, sí'ita szekta 218.  
 Muhammed 2 és kk.  
   jelleme 24 és kk.  
   eszményítve 312 (21), 313.  
   maga érzékies de az askésist helyesli 151 és kk.  
   humora 342 (28).  
   érzéke a költészet iránt 343 (38).  
   Mahdînak nevezve 369 (91).  
   csalhatatlansága, büntelensége 25, 219 és kk.  
   sí'ita szekták kicsinylik, gáncsolják 217 és kk., 261.  
   csalónak tekintik 363 (53).  
   a világintellectus emanatiója 252.  
   az Iszmâ'îljja megfosztja kivételes rangjától 253.  
   a Noszajri-szekta mythológizálja 261, 262.  
   aszentek cultusában 275, 280.  
 Muhammed 'Abduh 135, 270, 381 (139).  
 Muhammed Abu-l-Kâszim 154, 226, 1. Ibn al-Hanafijja.  
   'Alî Muhammed, Mirzâ, a bâbismus megalapítója 283 és kk.  
   — 'Alî, egyiptomi pasa 280.  
   — 'Alî, perzsa sah 233.  
   — al-Bâkîr 222.  
   — b. Iszmâ'îl, imâm 251, 252.  
   — b. Khalaf Hanfas 55.  
   — b. Sza'dûn 1. Abû Âmir al-Kurasî.  
   — b. Sza'ûd 279.  
   — b. Vâszî' 161.  
   — Dsaunpûrból, Mahdî 371 (93).  
   al-Muhâszibî, Hârith 358 (2),  
   Muhjî al-dîn 1. Ghazâlî.  
   — al-dîn ibn 'Arabî 180, 353 (125).  
 Mukhtâr 224, 242.  
 al-Mukaddaszî 192.

al-Mukanna' 228.  
 Mukaszszira (term. techn.) 262.  
 Muktafi khalifa 71.  
 Müller August 200.  
 Müller Miksa, Akbarról 299.  
 Murâkaba (term. techn.) meditatio 172.  
 Murdsi'a, Murdsi'ták 86 és kk., 201, 332, 333 (25).  
 Murîd-ok 308.  
 Mûszâ al-Kâzim 226.  
 Muszlim, hadithgyűjtemény szerzője 43.  
 sí'iták is használják a gyűjteményt 241.  
 Musztahabb (term. techn.) érdemszerű 67.  
 Musztanszir, fâtimida khalifa 374 (104).  
 Muszaddik, megvalósító 11.  
 Mut'a-házasság 238 és kk., 248, 377 (112—114), 378.  
 Mutakallim 101 és kk., 178.  
 eretnekhajhászok 195.  
 Mu'taszim khalifa 69, 119.  
 Mutavakkil, Istenben bizó 160 és kk.  
 khalifa 38, 119, 209.  
 Mutavâli, „a ragaszkodó” 246, 361 (43).  
 Mu'taziliták 102 és kk., 195.  
 Isten igazságosságáról és egységéről 105 és kk.  
 anthropomorphismusokról 110 és kk.  
 Istenattributumairól 113 és kk.  
 a koránt teremtettnék vallják 118 és kk.  
 rationalisták, de türelmetlenek 122 és kk., 356 (148).

tanításuk mint állami dogma 123.  
 ellentétük az as'aritasággal 125 és kk., 135.  
 viszonyuk az aristotelismushoz 105 és kk., 137.  
 nem alkotnak szektát 198.  
 viszonyuk a khâridsitákhoz 204.  
 viszonyuk a sí'itismushoz 235 és kk.  
 modern mu'taziliták 236, 303.  
 Muvahhid egyistenvalló 334 (25).  
 Muvatta-codex 269.  
 Mythologia az eschatológiában 105.  
 a sí'itismusban 259 és kk.

## N

Nabîdz 69 és kk., 327 (66).  
 Nâdirsâh 307.  
 al-Nadsâsi, Abu-l-'Abbâsz Ahmed 366 (75).  
 Nadsâszat, ritualis tisztátlanság 244 és kk., 258.  
 Nâ'ila, Othmân keresztény felesége 247.  
 Nakhâvla szekta 380 (135).  
 Nâkusz, kerepelő 320 (9).  
 Namâzi szekta 371 (93).  
 Nânak 298 és kk.  
 III. Napoleon 288.  
 Nâszikpl.nuszszaak,jâmbor 158.  
 Nâszir khalifa, Mahdiként dicsőítve 370 (91).  
 Nâszir al-dîn perzsa sah 245.  
 Nasziha, őszinteség 19.  
 Nâszibijja, 'Alî ellenségei 382, (145).  
 Nâtik (term. techn.) 252.

al-Naubakhti, Haszan b. Muham-  
med 366 (75).

al-Navavî 19, 48.

Nazar (term. techn.) speculativ  
elmélkedés 130.

Nazzâm 137, 236.

Nedsef 233, 270, 309, 373 (100),  
392 (70).

Neoplatonismus 101, 137.

a szûfismusban 162 és kk.,  
168, 354 (129).

hatása az iszmâ'ilijja rend-  
szerére 251. és kk., 261.

Nevelés 284.

Nicholson, Reynold A., a szû-  
fismus neo-platonikus erede-  
téről 168, 174.

Nijja (term. techn.) szándék,  
érzület 20 és kk., 46 és kk.

Nirvana l. Âtman.

Nisâbûr, Nizâm-iskola 126.

Nizâm al-mulk 126.

Nizâm-iskolák 126, 187.

Noé 252.

legendája az iszlâmban 366,  
367 (79).

Noer grófja, Akbarról 299.

Nöldeke Th., Muhammed cél-  
jainak egyetemességéről 32,  
316 (302).

„a korán története“ 311 (7),  
316 (36), 342 (29).

szûfikről 346 (59).

Nőkérdés 271, 284, 289.

Nötlenség 149 és kk., 156,  
340 (21).

Nûr al-dîn 344 (39).

Nuszajrî-szekta 218, 261, 380  
(134).

# O

Okság l. causalitas.

Omajjádok 40, 50 és kk., 80, 86  
és kk., 146, 153, 203, 206,  
208, 209, 230.

vádak ellenük 80 és kk.

az iszlâm iránt nem ellen-  
séges, nem is közönyös  
indulatúak 40, 51, 82, 331,  
332.

a szabad akarat tanát ellen-  
zik 98 és kk.

nem theokratikusok 146.

harczaik az 'Alidák ellen  
199 és kk.

a khâridsiták ellen 203.

a s'itismus támadja őket  
206, 209.

bukásuk 209, 230.

Osztalék 270.

Ó-Testamentom 7, 22, 26, 44,  
82, 90, 132, 229, 305, 343  
(35), 368 (89), 369 (91).

belőle magyarázzák Muham-  
med küldetését, az imâm-  
elméletet 360 (24).

a Behâ'ijje kiaknázza 291,  
293., l. még Thora.

'Omar I. 36, 39, 68, 81, 199,  
239, 248, 249, 250, 319 (4,  
10).

eltörli az ideiglenes házas-  
ságot 239.

'Omar II. 38, 52, 69, 280, 333  
(18).

Mahdínak tekintik 369 (91).

'Omar b. al-Fârid, „szultân  
al-'âsikîn“ 164, 167.



‘Ομοίωσις 314 (21).  
 ‘Othmân khalifa 86, 145, 155,  
 156, 199, 316 (36).  
 jámborsága 200.  
 keresztény felesége 247.  
 ‘Othmân b. Maz‘ûn, társ, 340  
 (16).  
 ‘Othmân b. ‘Ubejdallâh 153.

Palmer, koránfordítása 29.  
 Paniszlamismus 308.  
 Pantheismus l. Neoplatonismus.  
 Papi állás, nincs a behâ'ijjében  
 290.  
 Parlamentarismus 233, 271,  
 386 (12).  
 Parszismus hatása az iszlámra  
 16, 44, 247 és kk., 301, 302.  
 Patton, Walter M., Ahmed b.  
 Hanbalról 119.  
 Perinde ac cadaver 345 (54).  
 Perzsa államesszményhatása 52.  
 Pharisaeus, a szó arab fordí-  
 tása 335 (39).  
 Philo 166.  
 Pincott, Frederic, a Szikh val-  
 lásról 298.  
 Pipere 152 és kk., 342 (30).  
 Plato, államában ideiglenes  
 házasság 238.  
 Plotinus 162, 348 (77).  
 Polak, Dr. J. E. a perzsa  
 iszlámról 245 és kk.  
 Polemia, Muhammedé zsidók  
 és keresztények ellen 11.  
 keresztény askésis ellen 150,  
 156 és kk.

Porter, „Five years in Damas-  
 cus“ 39.  
 Póstatakarékpénztár 386 (12).  
 Ptolemaios gnostikus 382 (152).

## Q

Quietismus l. Tavakkul.

## R

al-Rabî‘ b. Khuthjam 155.  
 Rabszolgaság, Behâ Allâh kár-  
 hoztatja 289.  
 Rads‘a (term. techn.) vissza-  
 térés 227 és kk., 232, 255,  
 366 (79).  
 Rahbânijja, szerzetesség 150,  
 156, 340 (26).  
 Râhib plur. ruhbân, szerzetes  
 11, 149, 169.  
 al-Rahma, isteni irgalom 28.  
 Ramadân, böjt 15.  
 Ram Szanaki, hindu szekta 299.  
 Reitzenstein, a kynismus hatá-  
 sáról 178.  
 Renan E., Metâvila-ról 380  
 (134).  
 Review of Religions, az Ah-  
 medijja folyóirata 306.  
 Római jog, hatása a muhamme-  
 dán fikh-re 3, 50.  
 Rubûbijja, isteni uralom 183.  
 Ruhbân l. Râhib.  
 Ruvejm 183.

## S

Safâ‘a, közbenjárás 97.  
 al-Sâfi‘i, madzhab-imâm 55, 57,  
 135, 329 (87).  
 al-Sahrasztâni 217.

- Sâh-zinde 217.  
 al-Salmaghânî 185, 363 (53).  
 Samvîl, Sâmîl, Sâmuel 228, 307, 308.  
 al-Sa'rânî, 'Abd al-Vahhâb 222, 355 (140), 362 (98).  
 Sarâb, ital 69, 70.  
   mystikus mámor 164 és kk.  
 Sarî'at, vallástörvény 179, 185, 386 (12).  
 Sarîk, kádi 71.  
 Schleiermacher, vallás a füg-  
   gés érzete 2.  
 Schreiner Márton 336 (63), 338 (72), 368 (89).  
 Sebezhetetlenség 217, 363 (50).  
 Sejkhî-szekta 282.  
 Sî'a, Sî'itaság 205 és kk., 242.  
   viszonya a mu'tazilita dog-  
   matikához 235.  
   ritualis gyakorlata (rokon a  
   sâfi'tával) 237, 375—377.  
   szentek cultusa 240.  
   viszonya a hagyományhoz  
   241 és kk., 379 (123).  
   nem irâni, hanem genuin  
   arab eredetű 242 és kk.  
 Sî'itaság, türelmetlenebb  
   mint a szunna 243 és kk.,  
   380 (135), 381 (138).  
   mint államegyház 306 és kk.  
   törekvések a szunnával való  
   egyesülésre 306 és kk.  
 Sirk (term. techn.) „társítás“,  
   Isten egységének elhomályo-  
   sítása 47.  
   a fogalom szigorítása a mu'-  
   tazilitáknál 115.  
 a Sirk a szûfismusban 172, 181.  
   az iszmâ'ílijjában 258.  
   a szentek cultusában 275 és  
   kk.  
   Indiában 296, 297.  
   aszghar, khafî (term. techn.)  
   képmutatás 47, 323 (24).  
 Snouck Hurgronje, abrahamita  
   hagyományok az iszlâmban  
   310 (5).  
   a keletindiai iszlâm ind ere-  
   detéről 174.  
   az indiai iszlâmról 295.  
 Sors l. Dsabr, Kadar, Szabad  
   akarat.  
 Spencer Herbert repraesenta-  
   tív érzelmekről 265.  
 Steiner H. a mu'tazilitákról 102.  
 Stoikusok 137.  
 Su'ejb, Jethro 29.  
 Sumanijja, buddhismus 168.  
 Summum bonum 161, 165.  
 Sûrâ, parlamentarismusra ma-  
   gyarázva 270.  
 Szâ'a, (óra), világ vége 368 (90).  
 Szabâ'î, ellentét murdsî-val 333  
   (20).  
 Szabad akarat 79, 90 és kk.,  
   194.  
   a mu'taziliták tanában 106.  
   a szûfismus tagadja 183.  
 Szabadelvűség 290.  
 Szabadgondolkodók 292.  
 Szadhu, ind szerzetes 170, 173.  
 Szads', rimes próza 13.  
 Szâhib al-'amr, a kor ura, a  
   rejtett Mahdî 369 (90), 373  
   (98), (100).  
 Sza'id b. al Muszajjab 332  
   (15).

- Szâ'ihûn, szâ'ihât, vándorszerzetesek 157, 169.
- Szaladin 246, 344 (39).
- Szamâdhi (ind), concentratio 164.
- Szamaritánusoktól levágott álatok 381 (139).
- Szándék l. Nijja.
- Szaosyañt (parszi) 231.
- I. Szargon 367 (80).
- al-Szarakhszi, Abû 'Alî 195.
- Szelmân al-Fâriszi 262.
- Szentek cultusa 273 és kk., 295, 387 (19).
- al-Szenûszî, czâfolja a causalitast 338 (86).
- Szijâha, vándorszerzetesség 157, 344 (42).
- Szikh-vallás 297, 298.
- Szilf, ősök szokása, szunna 385 (2).
- Szongor b. Meliksáh 71.
- Szombat, nem pihenő nap 16.
- Szufjân al-Thauri 64, 356 (149).
- b. 'Ujejna 345 (53).
- al-Szujûti 173.
- al-Szulamî 347 (74).
- Szulejmân khalifa 369 (91).
- Szulejmân b. Szurad 369 (91).
- Szunna, hagyomány 10, 41 és kk., 110, 191, 264 és kk.
- ellentétben a szektákkal 198.
- főként a sí'ával 205 és kk.
- a sí'itáknál 240 és kk.
- az arab pogányságban 265 és kk.
- Szûra 8.
- mekkai és medinai 12 és kk.
- al-Szuvejdî 307.
- Szvaradsi-mozgalom Indiában 259.
- Szabaeusok 381 (139).
- Szadakat, adó 249.
- Szâhib al-amr, l. Mahdî.
- Szâhib al-szejf, a kard ura 305.
- Szalât, ima 25, 85.
- al-dsamâ'a, gyülekezeti ima 289.
- Szâlih prophéta 29.
- Szefevî-dynastia Perzsiában 307.
- Szifât, tulajdonságok 164 és kk.
- Szirât, híd 105.
- Szubh i-ezel 286, 388 (36).
- Szûf, askéta ruha 158, 162, 184, 346 (58).
- Szûfismus 162 és kk.
- nomistikus és anomistikus 175 és kk.
- sí'ita befolyás alatt 167, 223.
- és Iszmâ'ilijja 256.
- Indiában 298.
- Akbar vallásában 299 és kk.

## T, T

- Tâbî' (term. techn.) a Muhammed utáni nemzedék tagja 222.
- Takhfif (term. techn.) könnyítés 355 (140).
- Tâds al-'ârifîn = Haszan b. 'Adî 228.
- Tadsszîm (term. techn.) anthropomorphismus 130, 134.
- Ta'limijja, az Iszmâ'ilijja szekta 257.
- Takijja (term. techn.), óvatosság 212, 213, 248, 292.



- Taklid, (term. techn.) vak követés 130, 335 (47).
- Takvâ al-kulûb, szív jámborsága 21.
- „Takvijat al-imân“ hit erősítése 297.
- Talmud 49, 313, 323 (27) 324 (31), 326 (52), 337 (64), 368 (89).
- l. még Agada, Midrás.
- Tamerlan, Tímûr 257, 300.
- Táncz, derviseké 185.
- „Társak“ Muhammedéi 40, 190, 241, 266, 272.
- Taszavvaf (term. techn.) szûfi irány 174 és kk.
- Tasdîd (term. techn.) nehezítés 355 (40).
- Tatárok culturmozgalmai 391 (60).
- Ta'tîl (term. techn.) = κένωσις 115.
- Tauhîd (term. techn.) Isten egy-sége 106 és kk., 113, 115, 137, 236, 297.
- a szûfismusban 172.
- ilâhî, Akbar monotheismusa 301.
- Tavakkul (term. techn.) bizalom 159.
- Ta'vîl értelmezés 71, 112, 130, 167, 336 (52).
- T. al-ta'vîl 256.
- Ta'zija, sí'ita gyászszertartás 211.
- Tekintélybeli hit, l. Ta'limijja.
- al-Tilimszânî 181.
- al-Tirmidzî, hadithgyűjtemény szerzője 43.
- Tiele C. P., elméletek a vallás keletkezéséről 1.
- Tisdall, Rev., az iszlám erkölcs-tanáról 21.
- Tolerantia l. Türelmesség.
- Traducianismus, a sí'itismus-ban 216.
- Tsaiherinje, kínai muszlim-mozgalom 391 (65).
- Túlvilág, Âkhira 142 és kk., 146 és kk.
- Türelmesség 37, 180 és kk., 195 és kk., 244 és kk., 324 (31), (32), 357 (153).
- máshitűek iránt 37 és kk., 319 és kk.
- a madzhaboké egymás iránt 54 és kk.
- bűnösök iránt 85.
- a szûfismusban 180 és kk.
- eretnekek iránt 192 és kk.
- Ghazâlî hirdeti 196.
- aszunna inkább gyakorolja, mint a sí'a 243 és kk.
- szunna és sí'a közt 306 és kk.
- Türelmetlenség 195 és kk., 244, 321.
- Türelmi adó l. Dsizja.
- Thamudaeusok népe 29, 91.
- Theodoros, az abessyniai keresztények messianicus királya 228.
- Thora 26, 129, 180.
- Talâ'i b. Ruzsik, sí'ita vezír 241.
- Talha b. 'Ubejdallâh 144.
- Tarika (term. techn.), út 172, 182.
- állomásai 179, 185.

**U**

- Uj-Testamentom 21, 22, 44.  
 nestorianus fordítás arabra  
 335 (39).  
 hatása a muszlim askésisre  
 157, 158, 161, 162.  
 a Behâ'ijjében 291.  
 az Ahmedijje-ben 305.  
 Uszâma b. Zejd.  
 Uszûl (term. techn.) gyökerek  
 237.  
 Uszûlijjûn, sí'ita párt 379 (124).  
 'Ubejdallâh, az északafrikai fâ-  
 timida-birodalom alapítója  
 251.  
 'Ubejdallâh b. Mûszâ 379 (123).  
 'Ubudijja, függés 183,  
 'Ulemâ, vallástanítók 75, 182,  
 281, 283, 290.  
 'Uljanijja l. Dzammijja.

**V**

- Vâbisza b. Ma'bad 19.  
 Vadûd (Isten) szeretettel tel-  
 jes 28.  
 Vagyontalanság 160.  
 Vahhâbiták 277 és kk.  
 Indiában 296.  
 Vakî' b. al-Dsarrâh 70.  
 Vakkatûn (term. techn.) Mahdî-  
 jósok 229.  
 Válás 289.  
 Valî, jogi képviselő 62.  
 Vallás, lélektani okai 1.  
 Vallásháború l. Dsihâd  
 Vámbéry, tatár culturmozgal-  
 makról 391 (60).

- Vándorszerzetesek l. Szâ'ihûn,  
 Szijâha.  
 Vaszî, Ali jelzője 167, 206.  
 Vászil b. 'Atâ 103.  
 Védák 18.  
 Vegetáriánusok 156, 158.  
 Vilâja, hűség az imámhoz 214.  
 Világnyelv 288.  
 Vincenti, Karl v., „Tempelstür-  
 mer in Hocharabien“ 281.  
 Vollers, Khider-ről 310 (2).  
 Velî, szent 273 és kk.  
 Viszâl, egyesülés Istennel 165,  
 182.  
 Vudsûb, kötelező érvény 65.  
 okvetlenség, Istenről állítva  
 107.

**W**

- Wellhausen, Jul. az Omajjádok  
 jellemzése 332 (6).  
 az Ommajádokról a kadari-  
 tákkal szemben 334 (33).  
 czáfolja a sí'itismus iráni  
 eredetét 242.  
 Westermarck, Ed. a szokásról.  
 mint törvényforrásról 264.  
 Whinfield, E. H. a szûfismus  
 neoplatonikus elemeiről 168.  
 Wilkinson, R. F. a keletindiai  
 szigetek iszlámjáról 295.

**Y**

- Yogi (ind) 176, 351 (102).

**Z, Z**

- Zâhid (term. techn.) askéta 103,  
 335 (39).  
 Zakât (term. techn.) alamizsna-  
 adó 9, 15, 25, 36, 150, 259.

- Zarándokolás 15, 20, 240, 255, 276.  
Zejd b. 'Alí imám 249, 260.  
Zejditák szektája 236, 249 és kk.  
Zijád b. abí Zijád 158.  
Zindík (term. techn.) 169, 184, 292.  
Zoroaster hívei 98, 246, 247, 301.  
Zubejr b. al-'Avvâm 144.  
Zuhd (term. techn.) askesis 151, 168.  
Zujûd, Zejditák 251.  
al-Zurkânî 269.  
Zsidó hatás Muhammedre 14, 15, 66, 311 (10).  
Zsidók 9, 11, 37, 75, 360 (24), 380 (135), 382 (145).  
Medinában 8.  
Jemenben 37.  
Bostrában 38.  
társas szerződés zsidókkal 321.  
szunniták türelmesebbek irántuk, mint sí'iták 247 és kk.  
zsidók készítette eledel 247.  
zsidó nőkkel való házasság 247, 248, 382 (141).  
Zsidó-keresztény behatás a Mahdí-hitre 231 és kk.  
a sí'itságra 242.  
Zâhir (term. techn.) ellentéte Bâtin 255.  
Zâhirijja, Zâhiriták 183, 262.  
Zâlim, igazságtalan 89.

*Jegyzet.* A Névmutató helyesírásáért a szerkesztőség felelős.

---



